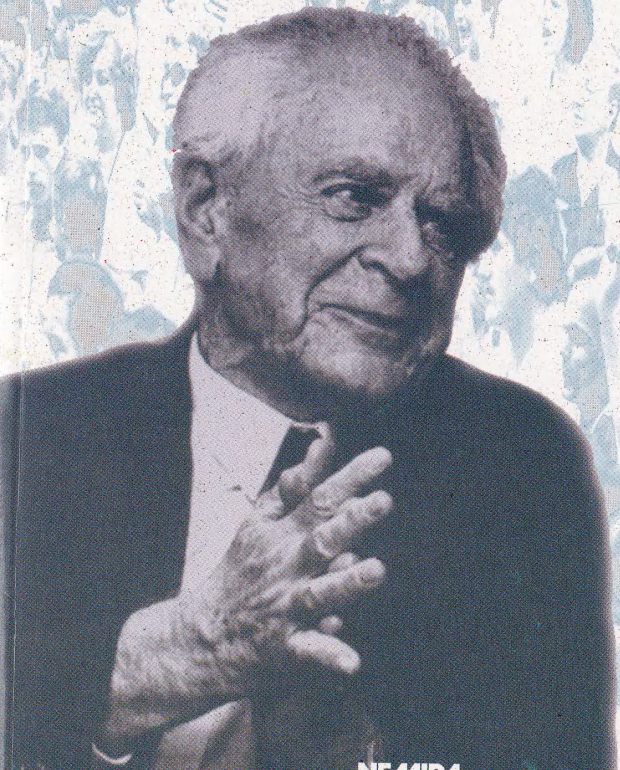
S O C I E T A T E A

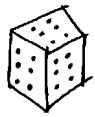
Karl R. Popper

Lecția acestui secol



NEMIRA

P O L I T I C Ă



Colecție coordonată de CRISTIAN PREDA

LUCRARE APĂRUTĂ CU SPRIJINUL
FUNDAȚIEI PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ

Karl R. Popper

LECȚIA ACESTUI SECOL

Un dialog cu GIANCARLO BOSETTI,
urmat de două conferințe despre statul democratic și libertate
Introducere de GIANCARLO BOSETTI

Traducere din limba italiană de FLORIN DUMITRESCU
Comentarii de MIHAELA CZOBOR, IULIA MOTOC,
CAMIL-ALEXANDRU PÂRVU și CRISTIAN PREDA

NEMIRA
1998

Coperta de DAN PERJOVSCHI

KARL R. POPPER
LA LEZIONE DI QUESTO SECOLO

© Marsilio Editori, 1992

© Editura Nemira, 1998
Comercializarea în afara granițelor țării fără acordul editurii este interzisă.

Difuzare:
S.C. Nemira & Co, str. Crinului nr. 19, sector 1, București
Tel.: 668.54.10; 668.70.51; 223.48.54, Telefax: 668.70.51
Clubul cărții: C.P. 26-38, București
nemira@dnt.ro
http://members.xoom.com/nemira/index.htm

ISBN 973-569-291-2

INTRODUCERE

În toiul unei lungi sesiuni de interviu, pe care mi l-a acordat în casa lui din Kenley, sat din Surrey aflat la o oră depărtare de Londra, după ce discuția a revenit asupra criticilor sale la adresa marxismului, Karl Popper s-a ridicat deodată de la masa de lucru și m-a invitat să-l urmez în bibliotecă. Ocolirăm un mare pian cu coadă, acoperit în întregime cu cărți, dintre care unele lăsate deschise. Alte cărți, mai voluminoase, erau așezate pe niște pupitre metalice. Mă uitam și la unele, și la altele, curios să aflu ce anume studiază (filozofi presocratici, memoriile lui Dalai Lama, criza rachetelor din Cuba), dar Popper mă luă de braț și mă duse în fundul camerei, lângă rafturile destinate lui Marx, pline cu ediții engleze și germane din secolul al XIX-lea ale operei acestuia, legate în piele, cu titluri gravate cu aur. Era fondul de cărți cel mai vechi din întreaga bibliotecă, aflată la capătul opus locului în care filozoful, la cei optzeci și nouă de ani ai săi, a adunat exemplare, în toate limbile, ale propriilor lucrări. Popper mi-a arătat tomuri ale *Capitalului* pe care le studiase încă de la șaptesprezece ani. Dar se vede că nu acesta era motivul întreruperii discuției, din moment ce tocmai atunci scoase la iveală un volumaș de dimensiuni mai mici. Era ediția englezească din 1913 a lucrării *Mizeria filozofiei*. O răsfoi, în căutarea unui pasaj de el știut, apoi mi-o arătă, deschisă la pagina 117: „Să vedem ce scrie aici".

Și citi una din frazele de încheiere a cărții pe care Marx a publicat-o în 1847 la Paris, polemizând cu *Filozofia mizeriei*, publicată de Proudhon cu un an în urmă. Tema tratată este „dezrobirea clasei exploatate", a proletariatului, care „implică [...] în mod necesar crearea unei societăți noi", ce are loc atunci când „potențialul productiv deja dobândit și raporturile sociale existente se exclud unele pe celelalte". „Constituirea în clasă socială a elementelor revoluționare presupune existența tuturor forțelor productive care puteau fi generate în sânul vechii societăți." Dar, din acest pasaj care introduce conceptul de „revoluție totală" și prevestește sfârșitul situației antagoniste, Popper ținu să remarce un anumit punct, unde întrevedea străfulgerarea unui dubiu, ca și cum acolo, în mintea lui Marx, s-ar fi ivit pentru o clipă întrebarea-cheie, în stare să-i răstoarne întregul eșafodaj teoretic: „Înseamnă oare că, în urma prăbușirii vechii orânduiri, va exista o nouă dominație de clasă, care se va coagula într-o nouă putere politică"?[1]

Această interogație conține probabil nucleul esențial al problemei comunismului, în sensul că tocmai ideea sfârșitului oricărui conflict social și politic s-a dovedit incompatibilă cu democrația, cu principiul libertății opiniilor contrare și cu consecințele acestora. Dar după acel semn de întrebare, Marx răspunde pur și simplu: „Nu". „Iată cum – spuse Popper – Marx atinge cu o întrebare această colosală problemă. Iar apoi ce face? Răspunde «nu», fără a furniza vreo explicație, nici măcar o tentativă de explicație, cum ar fi trebuit să facă în continuare, demonstrând motivele prin care își susține cu atâta convingere prevestirea. Acum știm că acest răspuns al lui Marx s-a dovedit fals."

---

[1] Citatele în original provin din ediția italienească: K. Marx, *Miseria della filosofia. Risposta a „La filosofia della miseria" di Proudhon*, trad. L. Maitan, Roma, Samonà e Savelli, 1968, pp. 215-16.

Popper a fost un mare adversar al lui Marx și al comunismului, al oricărei pretenții de afirmare a unui proiect politic pe baza cunoașterii legilor devenirii istorice; el este teoreticianul societății deschise, cel care a văzut în evenimentele din '89 și '91 o confirmare a valabilității principalelor sale critici la adresa marxismului. A început să formuleze acele critici încă din 1919, de la vârsta de șaptesprezece ani, după o scurtă perioadă în care ideologia comunistă – venită mai ales pe filiera pacifistă a revoluționarilor ruși – reușise să-l seducă, prinzându-l și pe el „ca pe un șoarece în cursă". Este chiar ceea ce povestește în acest interviu, întregind cu bogate elemente inedite evocarea acelei perioade, deja întreprinsă în cartea sa de memorii [1]. Acele critici aveau să fie pe deplin exprimate în *The Open Society and Its Ennemies* din 1945, publicată în traducere italienească de abia în 1974[2]. Dar o confruntare actuală cu ideile lui Popper este interesantă nu doar prin recapitularea punctelor forte ale atacului său la adresa marxismului. Motivele pentru care m-am hotărât să-l intervievez sunt în principiu două: unul vizează istoria, altul – teoria politică.

Primul motiv este legat de întrebarea pe care, din '89 încoace, doream să i-o adresez unui filozof în stare să conceapă deja, la scurt timp după Revoluția din Octombrie, o critică a comunismului marxist în termeni astăzi împărtășiți, în punctele esențiale, de aproape întreaga comunitate intelectuală contemporană. Regimul comunist, născut chiar în anii tinereții lui Popper, a durat aproape cât cei nouăzeci de ani ai acestuia, i-a străbătut aproape toată viața, cât a fost ea de lungă. Voiam să-l rog pe Popper, cel care căpătase atât

---

[1] V. cea mai recentă ediție franceză: K. Popper, *La quête inachevée*, Paris, Presses Pocket, 1989.

[2] K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici. Hegel e Marx falsi profeti*, Roma, Armando, 1974, 2 vol.; ediția românească avea să întârzie și mai mult: K.R. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, trad. D toianovici, București, Humanitas, 1993, 2 vol. (n. tr.).

de devreme convingeri extrem de clare privind natura erorii întruchipate de acel regim, ce atitudine luase de-a lungul vremii față de atâția oameni, mai ales față de intelectuali, neabătuți de la niște convingeri contrare. Mă întrebam dacă un răstimp atât de îndelungat al unei evoluții istorice, bazate pe o teorie (istoricismul marxist), căreia îi identificase dispozitivele capabile să-i explice deopotrivă amploarea și eroarea[1], nu i-a indus cumva un soi de fatalism sau de frustrare. Și, în general, la ce bun să înțelegi o greșeală în toată complexitatea, dacă apoi greșeala se repetă atât de multă vreme? Pus în fața acestei întrebări, Popper a evitat să abordeze în mod direct chestiunea, decât poate la un moment dat pentru a extrage din ea încă un argument împotriva istoricismului. În fond, se poate crede despre el că e un om care a așteptat pe marginea râului să vadă cum se duc la vale cadavrele dușmanilor săi. Dar nici un element din această imagine nu i se potrivește lui Popper: nici cadavrele, nici dușmanii, cu atât mai puțin râul. Cadavrele nu, deoarece el vede în nonviolență fundamentul civilizației. Dușmanii nu, deoarece polarizarea istoriei și a politicii între prieteni și dușmani este chiar una din principalele acuzații pe care le adresează marxismului. Și nici râul nu, deoarece această reprezentare a istoriei, ca apă curgătoare al cărei izvor și gură de vărsare se cunosc, este considerată de Popper responsabilă pentru un număr enorm de crime. „Momentul prezent este cel în care istoria ia sfârșit, iar noi nu suntem deloc în stare să scrutăm viitorul în ideea că l-am putea prevedea urmărind curentul. Tot astfel, nu putem nici să ne spunem în gând: dintotdeauna am știut că fluviul va trece pe aici." Potrivit lui Popper, ideii de societate deschisă îi corespunde aceea de viitor deschis. Se pot trage multe

[1] Cf. Popper, *La quête inachevée*, p. 44, unde marxismul este definit ca „o profeție istorică îmbinată cu un apel implicit la următorul comandament moral: contribuie la realizarea inevitabilului".

învățăminte din trecut, dar nu există nimic care să îndreptățească proiectarea lui în viitor, în scopul anticipării evenimentelor următoare. Pretenția de a afla cursul istoriei viitoare golește prezentul de responsabilitate morală, îi transformă pe oameni în executori ai unui „destin" iminent. Pentru anti-istoricismul radical al lui Popper, însăși ideea unui „sens" al istoriei, a unei „direcții" în care se îndreaptă evenimentele, este așadar o „idioțenie periculoasă", întrucât atrage cu sine o legitimare a violenței, a arbitrariului, cel mai mare rău care-i poate fi dat omenirii să-l suporte. Se explică atunci și refuzul lui Popper de a se pune în situația celui care spune: știam eu că așa are să se întâmple. Nu e vorba de o paradă de modestie, de o stânjeneală de circumstanță; de fapt, Popper este sincer satisfăcut de colapsul comunismului. E vorba însă de faptul că, din punctul lui de vedere, convingerea unora că suntem purtați de valul istoriei este condamnabilă, în orice formă a ei, indiferent dacă se referă la o acțiune politică sau artistică. Dacă marxismul era purtătorul speranței în comunism ca mișcare efectivă ce abolește starea de fapt existentă, în temeiul cunoașterii „legilor" devenirii și al unei tehnologii care îngăduie modelarea materiei sociale, aceasta nu poate îndreptăți o convingere proiectată în mod contrar: sfârșitul comunismului nu presupune punerea în aplicare a altor „adevărate" legi ale istoriei. În sprijinul acestei considerații, pe care am putea-o defini ca antinecesitară, nu doar antiistoricistă, Popper face, pe parcursul interviului, două afirmații care îndeamnă la meditație. Prima: că regimul sovietic ar fi putut dura și mai mult, poate pentru totdeauna, și că sfârșitul său nu s-a datorat unei legi sau unei predestinări, ci unei serii precise de fapte și decizii ale unor oameni în carne și oase. A doua: că ideologia marxistă și existența unei puteri comuniste au necesitat o ideologie antimarxistă și anticomunistă și că, de-a lungul deceniilor acestui secol, s-a dus o confruntare între două ideologii, amândouă, dintr-un anumit punct de

vedere, „în egală măsură nebunești". Această afirmație se pretează unor multiple dezvoltări, pe care merită să le explorăm. De altfel, dacă împărtășim ideea existenței unor elemente de „nebunie" în ambele ideologii – fără a reduce cu nimic responsabilitățile atribuite marxismului de către Popper –, deznodământul falimentar al regimurilor inspirate de proiectul marxist nu implică ideea ca lumea să fie încredințată ideologiei care le-a combătut, nici măcar pentru rolul avut de aceasta în timpul confruntării. Chiar neglijând politicile reacționare și conservatoare ce utilizau anticomunismul în scopul combaterii mișcărilor democratice de stânga – imposibil de asimilat comunismului, fiind de fapt contrare acestuia –, acea afirmație indică posibilitatea ca gândirea liberală să-și asume, sau să recupereze, o funcție care, din Octombrie încolo, s-a diminuat continuu.

Iar acest raționament ne conduce la motivul al doilea, cel teoretico-politic, pentru care am considerat interesantă pentru momentul actual întâlnirea cu Popper și gândirea sa: a identifica în liberalismul său urme ale unei posibile rezolvări a problemei politicii și a stângii politice; a verifica dacă lunga paranteză comunistă nu a ascuns posibile căi alternative, dacă nu cumva anumite opțiuni politice importante, capabile să îmbine principii de libertate și emancipare socială, au fost înăbușite și puse în umbră de confruntarea dintre liberalismul anticomunist și comunism. Dacă, în general, o stângă de factură democratică, socialistă și liberală, care până acum părea mai degrabă o utopie, poate ține de domeniul posibilului. După cum scrie Popper în memoriile sale, în legătură cu perioada care a urmat desprinderii sale de comunism:

Am rămas încă mulți ani socialist, chiar și după momentul repudierii marxismului. Dacă împletirea socialismului cu libertățile individuale ar fi cu putință, eu și astăzi aș fi socialist. Pentru că nu există nimic mai bun decât o

viață modestă, simplă și liberă într-o societate egalitară. Mi-a trebuit ceva timp ca să-mi dau seama că acesta nu era decât un vis frumos; că libertatea este mai importantă decât egalitatea; că încercarea de a instaura egalitatea pune în pericol libertatea și că, sacrificându-se libertatea, nu se realizează domnia egalității printre cei care au fost asupriți[1].

Probabil că Popper ar confirma și astăzi aceste cuvinte din 1974: împletirea socialismului cu libertățile individuale este doar un vis. Din interviu reiese foarte clar că el nu este un adept al renunțării la posibilitățile și implicațiile acțiunii politice, atunci când are de răspuns la întrebări legate nu de echilibrul dintre libertate și egalitate, ci dintre piața liberă și protecția socială. Perspectiva sa se dezvăluie în acest caz foarte diferită de cea a liberalismului abstenționist. Revelatoare este și critica sa la adresa lui Gorbaciov, pentru tentativa acestuia de a institui o bursă de valori la Moscova, înaintea reformelor politice menite să dea viață statului de drept. Semnificativă pentru o anumită orientare pronunțat intervenționistă este și provocatoarea sa invocare a cenzurii asupra mijloacelor de comunicare în masă, în slujba unei educații în spiritul nonviolenței. Gândirea lui Popper în această privință – a echilibrului dintre stat și piață – părea favorabilă, deși cu destule precauții, unei concepții pragmatic-politice de tip intervenționist, democratic și gradual, încă din *Societatea deschisă și dușmanii ei;* dar, desigur, cu greu s-ar putea identifica în respectiva carte indicații atât de nete pentru acțiunea politică, precum cele ilustrate de acest interviu. Ele presupun o decizie la nivelul guvernării, îndreptată spre scopuri, chiar la scară internațională (eliminarea bombelor atomice, controlul natalității, educația), care cu greu s-ar fi încadrat, nu doar în cadrul teoretic al „societății deschise", ci chiar și în spiritul acelui liberalism

[1] *Ibidem*, pp. 46-47.

atât de puternic îndreptat către restrângerea câmpului acțiunii publice. Aceste diferențe se explică prin natura problemelor actuale, dar și prin colapsul sistemului de state comuniste.

Că sfârșitul comunismului are consecințe relevante nu doar în viața publică, ci și în teorie, și mai ales în extrem de vasta arie a gândirii liberale, a rezultat și mai clar din recentele afirmații ale lui Isaiah Berlin, gânditor care, pe plan politic, prezintă anumite afinități cu Popper. Berlin, cu șapte ani mai tânăr decât Popper, nu a trăit, precum acesta, o perioadă, fie și scurtă, de adeziune la marxism și comunism. În timpul copilăriei, familia sa a aderat cu entuziasm la Revoluția Democratică din Februarie, dar a fost apoi direct afectată de venirea la putere a bolșevicilor. Atitudinea sa față de marxism și de evoluția teoriei politice a acestuia a fost de curând amplu reconstituită într-un interviu pe care i l-a acordat lui Steven Lukes[1]. Celebrul eseu conținând ideile istoricului despre *Două concepte de libertate*[2], căruia îi datorăm diferențierea între libertate pozitivă și libertate negativă, avea drept scop fundamental atenționarea împotriva pericolelor unui proiect politic concentrat pe libertatea pozitivă, libertate de a face și de a fi, cu alte cuvinte o afirmare a calităților și conținuturilor ce pot fi atribuite existenței umane. Ținta centrală a criticilor sale era tocmai proiectul marxist, iar poziția pe care o apăra, ca pe o ultimă redută, era cea a libertăților negative (absența restricțiilor care, extinsă până la consecințele sale ultime, coincide în economie cu politica de *laisser-faire*). Libertatea pozitivă era prezentată ca „adevăratul vinovat"[3] pentru toate relele, deși astăzi Berlin afirmă: „Ar fi trebuit sa subliniez faptul că libertatea

---

[1] În curs de apariție în revista „Iride", Florența, Il Ponte alle Grazie.

[2] I. Berlin, *Quattro saggi sulla libertà*, Milano, Feltrinelli, 1989, pp. 185-241.

[3] Berlin, *op. cit.*

pozitivă este un ideal la fel de nobil și de fundamental ca și libertatea negativă"[1]. De unde rezultă că și pentru acest important exponent al doctrinei liberale a secolului XX, dotarea acțiunii politice cu scopuri și conținuturi concrete – caracteristică a stângii – este la fel de necesară ca și apărarea principiilor libertății individuale în fața abuzurilor puterii[2].

Revoluția din '89 a țărilor din Est pare să fi avut, așadar, consecințe importante asupra gândirii politice. Sfârșitul amenințării reprezentate de sistemele politice autoritare și de sistemele economice etatizate pare să fi marcat și sfârșitul repulsiei, predominante în gândirea liberală, față de acțiunea politică intervenționistă asupra societății și economiei. S-au întâlnit de atunci tot mai puține situații în care polaritatea public / privat să se suprapună polarității sistem socialist / sistem capitalist. Cu toate că politicile economice și sociale impuse de mișcarea socialistă democratică de tip occidental, de mișcările de stânga în general, erau cu totul diferite și independente de economiile planificate și de politicile partidelor comuniste aflate la putere în Est, multe din propunerile de extindere a sferei de acțiune publică au fost inevitabil asimilate comunismului, suspectate de autoritarism și respinse, chiar cu riscul renunțării la unele decizii politice oportune. Astăzi ne apare clar că asupra politicilor de ocupare a forței de muncă și de protecție socială se proiecta umbra experiențelor socialismului real, amenințarea unor forme incipiente de totalitarism, de înăbușire a inițiativei private și a libertăților individuale. Că apoi această suprapunere era alimentată special cu intenția de a susține anumite interese private, chiar și atunci când amenințarea „comunistă", reprezentată în general de expansiunea statului social și de măsurile redistributive, se dovedea cu

---

[1] Cf. interviului citat în nota 1 de la p. 12.

[2] Pentru această concepție a stângii, v. lucrarea mea *Il legno storto e altre cinque idee per ripensare la sinistra* , Venezia, Marsilio, 1991.

totul lipsită de consistență, acest fapt nu scade mult din importanța fenomenului. În situația determinată de existența regimurilor comuniste, pendularea între public și privat, între acțiunea politică și politica de inacțiune, între stat și piață, între stânga și dreapta era substanțial perturbată în raport cu situația ideală de prezența câmpului magnetic comunist, în dauna poziției de stânga. Firește, ar trebui cercetată și posibilitatea unei influențe în sensul opus (intervenția directă a regimurilor din Est în evenimentele politice din Occident, dar mai ales rolul ideologiei comuniste în impulsionarea unei părți a mișcării muncitorești din Europa occidentală; e suficient să ne gândim la atracția mitului lui Stalin în perioada postbelică), dar ceea ce merită subliniat este modul în care situația actuală pare să stimuleze gândirea liberală, în sensul cel mai larg, în deplasarea ei în direcția intervenționismului, ca și cum ar fi în sfârșit cu putință ocuparea unui spațiu, care fusese perceput ca fiind util, dar evitat ca fiind primejdios.

Lista priorităților politice actuale furnizată de Popper în acest interviu presupune, mai ales în privința educării în spiritul nonviolenței, o puternică legitimare a acțiunii publice, până la revendicarea, ca atare exprimată, a cenzurii în tutela copiilor. Deși concluzia politică propusă de filozof nu este unanim împărtășită – asupra acesteia discuția rămâne deschisă, printre altele, și datorită unor cercetări întreprinse în Statele Unite[1] – , este important pasajul care îi permite lui Popper să-și formuleze cererea fără să „devieze" cu nimic de la „spiritul liberal". Acest lucru e posibil într-un stat de drept imaginat nu doar ca o garanție că individul va fi protejat, în fața violenței, de autoritatea statului, dar și ca rezultat al unui proces de civilizare care se bazează pe o aversiune generală față de violență, pe un

[1] *Big World, Small Screen. The Role of Television in American Society*, Lincoln-London, University of Nebraska Press, 1992.

acord general de a o evita. Ceea ce solicită cultura, instruirea, normele etice care inspiră comportamentul și reacțiile cetățenilor, precum și educația copiilor. Astfel conceput, statul de drept este pentru Popper o prioritate absolută: dacă procentajul indivizilor care contravin acestui acord general depășește un anumit prag, statul de drept este amenințat sau se prăbușește pur și simplu. Cu cât cota de violență în societate va fi mai mare, cu cât va slăbi mai mult acordul general pentru a o elimina, cu atât mai mult vor trebui extinse măsurile politice de tip represiv. Eliminarea violenței, care pentru Popper este sarcina principală a statului de drept, poate fi înfăptuită pe această cale, dar mai există o cale ce pare mai strâns legată de concepția liberală: cea care protejează și cultivă înclinația firească spre nonviolență. Recurgerea la măsuri dure asupra comunicării în masă, precum cenzura, îi apare lui Popper ca o măsură indispensabilă pentru stăvilirea unui atare proces degenerativ. Și ele trebuie însoțite de politici educative care să susțină statul de drept.

Ideea de stat de drept ajunge astfel să includă „substanța socială", în sensul stratificării culturale și etice pe generații. Iar tutela statului de drept justifică acțiuni politice care să reconstituie și să înnoiască substanța socială care îl alimentează. Problema e dacă acest procedeu nu poate fi extins până la includerea în conceptul de stat de drept a elementelor fundamentale care definesc procesul de civilizare: nu doar atitudinea cetățenilor față de evitarea violenței în relațiile sociale, ci și dotarea cu acel minimum de venituri, cultură, informații și spirit civic ce constituie condițiile participării la viața publică. Susținerea statului de drept, apărarea și dezvoltarea acestor condiții în cadrul societății, ca premise ale acesteia, derularea unui proces de civilizare – toate acestea pot indica o anumită definiție a ansamblului de scopuri ale acțiunii politice. Nu este exclus ca însuși curentul de gândire de stânga, în căutarea unor sinteze capabile

să-i definească pe baze noi funcționalitatea, să poată identifica elemente utile în argumentările pe care Popper le propune în aceste pagini despre statul de drept, cel puțin în plan metodologic. O dată cu năruirea utopiei socialiste, după falimentul unui experiment istoric care și-o asumase drept scop, stânga pare a fi obligată să renunțe să mai făgăduiască o răscumpărare într-o societate alternativă. Stânga se dovedise, de-a lungul timpului, capabilă să reîmprospăteze resursele morale ale acțiunii publice, implicarea în concreta ameliorare a societății, precum și motivațiile ideale care au impulsionat atâția bărbați și femei în urmărirea unor țeluri mai generoase decât cele identificabile cu interesele lor imediate. Meditația asupra ideilor expuse de Popper aici, ca și în alte lucrări[1], poate stimula cercetarea unei descrieri adecvate a scopurilor. Iar concepția despre statul de drept ce transpare de aici poate fi confruntată cu folos cu concepția despre stânga ca promotoare a drepturilor, ca purtătoare a tendinței de împlinire și dezvoltare a dreptului de cetățenie[2]. Pentru a-și completa înțelegerea concepțiilor lui Popper despre democrație, despre limitele dintre stat minimal și stat paternalist și despre mass-media, cititorul va găsi în apendice un eseu al său din '88, *Observații despre teoria și practica statului democratic*, precum și un alt eseu din '89 despre *Libertate și responsabilitate intelectuală*, ambele inedite în Italia.

---

[1] Cf. de asemenea K. Popper – K. Lorenz, *Viitorul este deschis*, București, Editura Trei, 1997, mai ales paginile dedicate felului în care oamenii practică schimbarea, prin asumarea de riscuri, prin tentative și greșeli cu care caută soluții noi la problemele ivite. Căutarea unei lumi mai bune este descrisă de Popper ca parte din „aventura viului". „Dorința noastră, speranța noastră, utopia noastră au fost dintotdeauna descoperirea unei lumi ideale. Acestea sunt aproape niște date înscrise în noi de un soi de selecție darwinistă".

[2] Mă refer la o direcție de studii amplu dezvoltată în ultimii ani și în Italia. În acest sens, amintesc cea mai recentă lucrare: Giovanna Zincone, *Da sudditi a cittadini*, Bologna, Il Mulino, 1992.

Popper dezvoltă aici critica adusă accepției democrației ca putere a poporului, mai pe larg decât o face în interviu, reluând celebra deosebire dintre „cine" e la putere și „cum" se exercită puterea. Un important punct de vedere despre efectele deplasării de accent în gândirea liberală, evocate mai sus, se află în paginile în care filozoful, plecând de la Kant, caută un punct de echilibru între concepția negativă a tutelării libertății și necesitatea de a legitima forme relativ cuprinzătoare de intervenție a guvernului. În spațiul atât de strâmt dintre pretențiile întemeiate ale ideii de stat minimal (care pun în valoare critica adusă tentației puterii publice de a dicta regulile fericirii cetățenilor) și neajunsurile unui stat maximal sau paternalist care ar înăbuși libertățile, Popper insistă asupra evidenței faptului că acțiunea publică nu poate să evite îngrădirea libertăților cetățenilor din rațiuni morale. Dificultatea stă în faptul că „totuși, [...] din principiu și din motive morale, fără paternalism treburile nu merg". Fie că e vorba de legarea obligatorie a centurilor de siguranță, de interzicerea fumatului în locurile publice, de hotărârea măsurilor pentru apărare, ordine publică sau perceperea de taxe pentru finanțarea statului social, acțiunea politică se deosebește inevitabil de ideea abstractă a statului minimal. Se impune așadar o verificare amănunțită a limitelor acestei incursiuni în domeniul paternalismului, fixând, de exemplu, criteriul: „paternalism, dar nu mai mult decât este moralmente necesar". Se impune luarea în considerare a idealului utopic al statului minimal, care va continua să existe, „chiar și numai ca principiu normativ" pentru abordarea unui compromis, prin care „în locul unei superiorități morale a principiului statului minimal față de statul paternalist, cu pretențiile sale morale, revenim la vechea opoziție dintre stat și libertate și la regula antidictatorială a lui Kant de a nu limita libertatea mai mult decât este obligatoriu".

Acea parte a interviului pe care Popper a dedicat-o declinului sovietic și rolului lui Andrei Saharov, înainte de întoarcerea care avea să-l facă protagonist al răsturnării

democratice din Uniunea Sovietică[1], a stârnit polemici și a întâlnit multe obiecții[2]. Acuzațiile aduse savantului rus sunt extrem de grave și neașteptate, o drastică inversare a considerațiilor aceluiași Popper despre Saharov, într-un discurs ținut la New York, la celebrarea celei de-a șaizecea aniversări a acestuia. Argumentările filozofului în legătură cu evoluția crizei din '62 din Cuba, cu intențiile lui Hrușciov și cu modul în care, în viziunea lui Popper, specialistul în fizică nucleară și-a depășit îndatoririle – sunt supuse analizei istoricilor și oamenilor de știință. În interpretarea reevaluării activității lui Saharov de către Popper e interesant de amintit că, în discursul de la New York, el saluta în persoana lui Saharov un „mare gânditor, un mare filantrop, un mare erou și, mai ales, un mare om plin de sinceritate. Dorim – continua Popper – să-i spunem că suntem fericiți că s-a născut, că este în viață și că luptă pentru o lume mai bună". Popper considera atunci că savantul rus, al cărui rol hotărâtor în producerea bombei cu hidrogen îi era cunoscut, se comportase ca fizicienii atomiști occidentali care emiseseră acel *Bulletin of the Atomic Scientists*, în baza căruia efortul de realizare a armelor nucleare era legat de conștientizarea problemelor pe care ele le reprezentau pentru omenire. Și afirma că „din 1957, poate chiar mai devreme, Saharov își dedicase viața făcând tot posibilul ca să reducă cel mai îngrozitor pericol pentru omenire". Popper împărtășea deci, în acea perioadă, justețea motivelor pentru care lui Saharov i se conferise Premiul Nobel pentru Pace în 1975.

---

[1] Cf. *La superbomba del falco Sacharov*, în „L'Unità", 5 decembrie 1991, p. 17.

[2] Printre altele, replica lui Norberto Bobbio, care găsește în paginile recente ale lui Popper o „critică în exces", după acel „elogiu în exces", cum i se pare a fi fost discursul din 1981, și deplânge faptul că în acuzele lui nu figurează conceptul de „descurajare", care a caracterizat strategiile de apărare în epoca echilibrului terorii nucleare. Cf. interviul său, *Difendo Sacharov. Non era un criminale*, în „L'Unità", 6 decembrie 1992, p. 2.

Mai mult, Popper vedea în cazul lui Saharov paradigma acelei atitudini autocritice și tolerante care se traducea în capacitatea „de a-și schimba în mod radical opinia"; și de aici – diferența esențială „dintre gândirea dogmatică și gândirea critică"[1]. E vorba despre acea atitudine de revizuire critică periodică a propriei teorii, din nefericire atât de rară, dar demonstrată de Saharov nu doar în domeniul științific, ci și în teoriile sociale și politice. În acel moment, desigur, Popper n-avea știință de ceea ce avea să afle citind *Memoriile*[2] lui Saharov, începând cu o mai justă precizare a poziției fizicianului, în cadrul dezbaterii din Uniunea Sovietică, care dusese la decizia producerii „marii bombe" cu hidrogen[3], identică dar în sens opus cu atitudinea „șoimului" american Teller și în contrast cu cea a lui Oppenheimer.

În încheiere, nu se poate trece sub tăcere datoria acumulată, cel puțin până în anii șaptezeci, de cultura italiană, deopotrivă de dreapta și de stânga, față de Karl Popper și de gândirea sa politică, prin nepromovarea, ba chiar prin întârzierea difuzării unui text precum *Societatea deschisă și dușmanii ei* până în 1974[4]. Această situație a fost influențată atât de hegemonia istoricismului, marxist ori nu, puternic combătută de filozoful vienez, cât și de întârzierea cu care cultura de stânga s-a eliberat de povara stalinismului.

Giancarlo BOSETTI

---

[1] Citatele provin din K. Popper, *The Importance of Critical Discussion. An Argument for Human Rights and Democracy*, in „Secular Humanist Bulletin", vol. 2, nr. 1, iarna 1981-82.

[2] A. Sacharov, *Memoirs*, Londra-Sidney, Hutchinson, 1990.

[3] Asupra acestui punct insistă Fedor Burlatsky în lucrarea sa *Khrushchev and the First Russian Spring*, Londra, Weidenfeld and Nicholson, 1991, în special pp. 257-62.

[4] Face excepție în panorama culturii italiene atenta și ampla semnalare a lucrării lui Popper făcută de Norberto Bobbio la puține luni după publicarea cărții: *Società chiusa e società aperta*, în „Il Ponte", an II, nr. 12, decembrie 1946, pp. 1039-46.

LECȚIA ACESTUI SECOL

Capitolul 1

PACIFISMUL, RĂZBOIUL, ÎNTÂLNIREA CU COMUNISMUL

Cred că acest interviu ar trebui să pornească din punctul esențial: critica lui Marx, care a căpătat formă deplină în cea mai importantă lucrare politică a dumneavoastră, Societatea deschisă și dușmanii ei. *Ar trebui să ne explicați cum și când ați conceput elementul central al acestei analize critice, cum și când v-ați convins de necesitatea atacării „falselor profeții", de la Platon la Marx, trecând prin Hegel, pe care ați organizat-o sistematic în cartea din 1945.*

Această întrebare mă trimite înapoi în timp, în iulie 1919, când nu aveam încă 17 ani. Bineînțeles, nu am ajuns atât de devreme la poziția pe care aveam apoi s-o susțin în *Societatea deschisă și dușmanii ei*; dar atunci, în iulie 1919, m-am hotărât să-mi revizuiesc atitudinea față de marxism, formulând ideea că ar fi necesară o critică a acestuia. Și astfel, în februarie 1920, am ajuns, pe nesimțite, la poziția pe care, în elementele sale esențiale, aveam să o dezvolt de-a lungul întregii mele vieți. După cum se vede, a trecut mult timp de atunci. Și sunt puțini astăzi cei care sunt în stare să-și amintească lucrurile petrecute atunci. Era perioada imediat următoare primului război mondial.

Care fusese poziția dumneavoastră față de război?

Fusesem un pacifist, de când eram practic un copil, înainte ca războiul să izbucnească. Părinții mei erau pacifiști,

tata avea în bibliotecă texte antirăzboinice, fiindcă fusese un hotărât opozant al militarismului austriac. În momentul izbucnirii războiului, eu eram înspăimântat și alarmat de faptul că mulți oameni din anturajul meu, prieteni de familie, făceau stânga-mprejur și deveneau susținători ai războiului. Tata mi-a trimis, de ziua mea, o scrisoare de la Viena (noi eram în vacanță), în care spunea că nu poate veni alături de noi, pentru că „totuși – explica el – e război". Scrisoarea fusese scrisă – fapt destul de ciudat – în ajunul aniversării mele, iar războiul a izbucnit – mi se pare că aceasta a fost ordinea celor întâmplate – chiar de ziua mea. Asta înseamnă că el anticipase cu câteva ore începutul războiului. La puțin timp aveam să mă întorc la Viena, unde, la mine la școală, toți erau susținători ai războiului.

Deci sufereați și dumneavoastră influența acelui climat?

N-am fost nici eu cu totul imun la acea atmosferă, care – firește – m-a condiționat oarecum, dar nu atât încât să mă împingă să sper mai mult decât o pace rapidă, în stare – credeam eu – să ne aducă nouă, Puterilor Centrale, victoria. Dar, totodată, nu aveam în minte nimic care să corespundă unei adevărate biruințe, așa cum se întâmpla cu majoritatea celorlalți.

Sunteți sigur că vă amintiți bine ideile pe care le aveați atunci despre război?

Toate acestea le știu, pentru că am scris în acele zile un poem, din care îmi amintesc și acum câteva versuri. Se intitula *Sărbătorirea păcii*. Scriam că toți dușmanii se vor întoarce acasă, iar noi vom dobândi pacea. Nu exista în acel poem nici o reprezentare a păcii ca triumf al nostru, nici alte lucruri din acestea. Știu că am scris acest poem în jurul lunii octombrie 1914, iar la puțin timp după aceea, pe la începutul anului următor, m-am simțit nespus de stânjenit din pricina acelui poem, pentru extremismul de a admite

ideea că inamicii se vor întoarce acasă înfrânți. Acesta era conținutul primei versiuni. Ceea ce înseamnă că foarte curând aveam să devin un oponent real, ca să zic așa, al ideii înfrângerii adversarilor Puterilor Centrale.

Ce anume v-a determinat radicalizarea opoziției față de război?

Între 1915 și 1916, am avut lungi discuții cu tatăl meu despre perspectivele situației. Punctul fundamental era, firește, pentru mintea mea de copil, că victoria – eram absolut sigur – va fi de partea celor care au dreptate, ceea ce reprezintă, evident, un punct de vedere foarte naiv. Dar, începând cu primele luni ale lui 1915, după invadarea Belgiei, mi-am dat seama că se săvârșise o acțiune contrară acordurilor internaționale, că era vorba de o violare a tratatelor. Și asta m-a convins că dreptatea nu era de partea noastră, că ne aflam în culpă. De aici am dedus că trebuia să pierdem.

Până acum, în relatarea dumneavoastră, încă nu a apărut comunismul. Când ați intrat în contact cu ideile Revoluției din Octombrie?

O dată cu tratatul de la Brest-Litovsk. În momentul încheierii acordului dintre Puterile Centrale și Rusia, eu aveam puțin mai mult de cinsprezece ani și am fost impresionat peste măsură de discursurile ținute de ruși la conferința de pace. Și, evident, Trotki a fost cel care a exprimat cu acel prilej ideile cele mai importante, care, lucru destul de ciudat, au fost publicate în Austria sub forma unor rezumate (nu știu dacă au apărut și în Germania, probabil că da). Iată ce m-a atras, la început, la comuniști. Dar aveam și un prieten, născut în Rusia, care a fost liderul studenților în timpul revoluției din 1905. El mă punea în gardă împotriva comuniștilor, spunându-mi că erau oameni în stare de orice, chiar și de tot ce e mai rău, numai să fie în interesul

partidului lor. De fapt, eu eram oarecum sceptic în privința avertismentelor sale, tocmai din pricina discursurilor de la Brest-Litovsk.

Așadar, întâlnirea cu comunismul se petrecuse, iar pe dumneavoastră vă atrăseseră către el discursurile rușilor, pacifiste și disprețuitoare față de ideea victoriei militare.

Îmi pusesem deja problema care mai târziu avea să mă preocupe mai mult decât orice altceva și care mă preocupă încă și azi: comunismul – da sau nu?

Și ați devenit comunist.

La puțin timp după proclamarea păcii, în 1919, am vizitat sediul partidului comunist austriac, căruia, astfel, i-am oferit serviciile, ca băiat de folosit la munca de teren. Printre liderii comuniști erau în acea vreme trei persoane, Gerhardt Eisler, Hans Eisler și sora lor, Fritti, diminutiv al lui Elfride, măritată Friedlander, dar care parcă divorțase deja. Aceștia trei erau copiii unui filozof austriac, Rudolph Eisler. Să amintim, printre altele, că Gerhardt avea să devină principalul lider al partidului comunist american, iar apoi avea să fie expulzat din Statele Unite după al doilea război mondial. Fratele mai mic, Hans, avea să ajungă unul din cei mai importanți muzicieni din Germania de Est, iar Fritti Friedlander, sub numele de Ruth Fischer, o fruntașă a partidului comunist german, în organizația de femei, dacă-mi amintesc bine.

Despre aceste personaje mi se pare că nici nu pomeniți în autobiografie, unde vorbiți la modul general despre „prietenii" dumneavoastră comuniști. De ce ați dorit să-i amintiți acum?

Pentru că întâlnirea cu ei a fost extrem de interesantă, pentru că au fost foarte amabili cu mine, pentru că am fost încântat de primirea lor, iar într-o primă perioadă am crezut în ei. Însă, foarte curând, mi-am dat seama că era de ajuns

să sosească o telegramă de la Moscova, ca toți trei să-și revizuiască total poziția, să fie gata ca, peste noapte, să susțină contrariul celor susținute până atunci. La fel, și față de oameni își schimbau complet atitudinea de la o zi la alta. Cu alte cuvinte, aveau un singur principiu: sprijinul absolut al Moscovei, cât cuprinde, cu bune, cu rele, fără nici o ezitare. Erau dispuși să se contrazică dintr-o clipă într-alta. Când am înțeles bine situația, poziția mea față de comunism a atins faza critică.

Dacă înțeleg bine, frații Eisler erau oameni de un anumit profil intelectual, deci comportamentul lor v-a îndemnat să căutați cauzele acestor schimbări neașteptate în miezul ideologiei comuniste mai degrabă decât în viciile lor de caracter. În acel moment ați început studiile pe care mai târziu aveați să le încheiați cu Societatea deschisă și dușmanii ei*? Poate că a venit timpul să explicați în ce constă în principiu critica pe care o aplicați marxismului.*

Da, e vorba despre următorul lucru: Marx prorocise că socialismul, sau comunismul – diferența nu contează aici –, ca dictatură a proletariatului, trebuia neapărat să se înfăptuiască. Era o necesitate care, prin studiul istoriei și al economiei, putea fi stabilită cu certitudine. Putea fi dovedită. Comunismul este ceva care *trebuie* să vină. Capitalismul este o formă de societate inacceptabilă, care *trebuie* să înceteze, care *trebuie* doborâtă de către comuniști. Aceasta e ceea ce *trebuie* să se întâmple. După instaurarea comunismului, va exista o societate minunată, cu totul nouă, în care oamenii se vor iubi între ei și pacea va domni peste pământ. Acesta era nucleul doctrinei comuniste; acestea erau previziunile sale stabilite cu certitudine științifică. Acesta e punctul esențial al doctrinei comuniste și motivul pentru care eu o consider o capcană, un fel de cursă de șoareci. Iar eu eram șoarecele.

În autobiografia dumneavoastră, acest moment este definit astfel: „[...] găsisem miezul argumentației marxiste.

Aceasta constă într-o profeție istorică, amestecată cu un apel implicit la următoarea lege morală: sprijiniți inevitabilul!" Puteți dezvolta mai pe larg această idee a „capcanei"?

Doctrina comunistă constă într-o credință care promite instaurarea unei lumi mai bune, afirmând că este întemeiată pe conștiința legilor devenirii istorice. Dacă acesta e nucleul doctrinei, din el derivă datoria evidentă a fiecăruia, și mai ales a celor care, asemeni mie, detestă războiul și violența, de a susține partidul menit să producă sau să prilejuiască acea stare de lucruri ce trebuie neapărat să se împlinească. Cine se împotrivește, știind că este vorba de ceva hărăzit oricum să se îndeplinească, este un criminal, întrucât se împotrivește iminenței, iar prin împotrivirea sa se face răspunzător în întregime pentru cumplita violență și toate crimele care se vor săvârși în vederea instaurării comunismului. Comunismul *trebuie* să vină, *trebuie* să se instaureze; și de aceea noi trebuie să nădăjduim că va exista cât mai puțină împotrivire, cât mai puțini oameni sacrificați.

În consecință, oricine a înțeles că previziunea poate fi probată științific, că socialismul trebuie oricum să se înfăptuiască, are datoria să facă orice, pentru a-i facilita instaurarea. Acesta era și motivul pentru care șefii comuniști se comportau așa ciudat și se contraziceau de la o zi la alta. Totul se justifica, pentru că ei îi ajutau pe comuniști să-și instaureze puterea. Mi-am dat seama că aici rezidă punctul principal, chestiunea crucială a istoriei, rațiunea principală a oricărei acțiuni, justificarea oricărei decizii. De fapt, nu doar justificarea – e clar că oamenii pot greși, iar capii comuniști pot comite și ei erori –, ci și tratarea acestor erori ca amănunte ce puteau fi trecute cu vederea. Comuniștii luptau pentru ceva ce trebuia până la urmă să se realizeze. Despre această capcană este vorba, capcana în care, pentru un timp, am fost prins și eu.

... Timp de câteva luni, după care v-ați răzgândit. În afara neașteptatelor reacții ale prietenilor, ce amintiri mai aveți?

S-au declanșat o serie de evenimente foarte discutabile, după părerea mea. Printr-un concurs de împrejurări, câțiva comuniști din Viena au fost arestați și reținuți în sediul principal al poliției. Atunci, partidul a hotărât organizarea unei manifestații în sprijinul eliberării lor, la care au participat mai ales tinerii. În timpul demonstrației, poliția a deschis focul: șase tineri au fost uciși. Am văzut cu ochii mei cele întâmplate, întrucât mă aflam și eu printre demonstranți. Evenimentul m-a pus pe gânduri. Liderii comuniști au adoptat o direcție conform căreia cu cât se întâmplau lucruri mai rele și mai cumplite, cu atât era mai bine. Toate acestea contribuiau la dezlănțuirea furiei necesare marii revoluții. De aceea, ei nu regretau cele petrecute, în timp ce eu mă simțeam răspunzător pentru moartea celor șase tineri.

Acest episod nu apare întru totul clar, nici în autobiografia dumneavoastră, nici în interviurile precedente, în care v-ați amintit de acest moment din viață, pentru că, practic, dumneavoastră ați luat hotărârea ruperii de comunism tocmai când poliția din Viena omora niște tineri comuniști. În definitiv, în cazul respectiv, comuniștii nu au fost agresori, ci victime. Și tocmai atunci dumneavoastră ați părăsit partidul comunist. Nu e ciudat?

Mă simțeam răspunzător. Simțeam că suntem îndreptățiți să ne jertfim noi înșine, să ne punem noi înșine în primejdie; dar noi îi încurajaserăm pe alții să înfrunte riscul și să moară împușcați. Iar acest lucru nu mai eram îndreptățiți să-l facem. Liderii partidului nu aveau dreptul să le spună altora că trebuie să se jertfească și să-și primejduiască viața. Acei tineri uciși erau muncitori, în timp ce noi, intelectualii, creditam, ca să zic așa, marxismul și credeam că putem da sentințe în calitate de marxiști. Pe atunci mergeam deja la universitate. Eu și ceilalți eram studenți; aveam posibilitatea să citim ditai cărțile și ne simțeam îndrituiți să le spunem oamenilor: iată cum stau lucrurile,

comunismul trebuie să vină, iar noi trebuie să-l instaurăm prin luptă. Mi-am dat seama că eram răspunzători pentru acei oameni pe care îi puneam în primejdie și am început să mă întreb: oare lucrurile stau într-adevăr astfel? Oare sunt eu într-adevăr în măsură să atest valabilitatea dovezilor marxiste în baza cărora comunismul se va înfăptui în mod necesar? Oare pot să merg în fața oamenilor incapabili să-l citească pe Marx și să le spun: l-am verificat, l-am experimentat, l-am controlat în mod critic pe Marx și vă pot asigura că tot ceea ce spune el este adevărat, că probele lui Marx sunt adevărate, astfel încât comunismul va veni, iar noi vom izbândi, cu toate consecințele care decurg de aici?

Și ce ați făcut în acel moment?

Am hotărât să-l studiez pe Marx în profunzime, ceea ce nu făcusem înainte. Mă folosisem de Marx, a trebuit s-o fac, dar aveam cunoștințe superficiale în materie. De atunci încolo trebuia să cercetez cu adevărat doctrina sa.

Capitolul 2

PRINCIPALELE CRITICI LA ADRESA MARXISMULUI

Acela a fost momentul în care ați început să identificați elementele principale ale criticii marxismului. Cum s-a întâmplat?

Am început să studiez *Capitalul*, dându-mi seama că teza fundamentală a cărții, să-i zicem teza „numărul 1", este următoarea: capitalismul nu poate fi reformat, poate doar să fie distrus; aspirația către o societate mai bună înseamnă să-l distrugi. A doua teză fundamentală, teza „numărul 2", este cea a sărăcirii crescânde, conform căreia condiția muncitorilor se deteriorează pe zi ce trece. Tocmai de aceea capitalismul nu poate fi reformat, ci numai distrus. Din acel studiu am mai extras o teză marxistă, foarte importantă și interesantă: capitaliștii nu pot fi blamați individual, întrucât sunt și ei la rândul lor victime ale sistemului. E important să amintim această teză, deoarece comuniștii nu au ținut seama de ea. Cum prea bine s-a văzut de-a lungul istoriei, ei chiar i-au condamnat individual pe capitaliști și au încercat să stârnească o aversiune personală față de ei, pe când Marx susținuse că sistemul capitalist e un fel de mecanism care îi prinde în angrenajul său atât pe capitaliști, cât și pe muncitori; iar ei nu pot face altceva decât ce îi obligă mecanismul. Era o teză care contrazicea un aspect esențial al propagandei comuniste, deși Marx însuși denumise „marxism vulgar" ideea conform căreia capitaliștii ar fi oameni răi și i-ar

exploata pe ceilalți în temeiul unei perfide voințe a lor. De fapt, „marxismul vulgar" era chiar concepția pe care o susținea partidul comunist. Iar partidul se considera îndreptățit să o susțină, pentru că se considera îndreptățit să facă orice îl ajuta să-și urmeze obiectivul revoluționar. Aici reapare capcana. Principiul de funcționare a partidului îi dădea dreptul să provoace cât mai multă ură, în scopul de a favoriza instaurarea comunismului. În linii mari, aceasta era poziția fundamentală la care am ajuns în urma studiului lui Marx.

Dar în critica dumneavoastră la adresa marxismului există mai multe elemente principale. Celor dintâi li s-au adăugat mai târziu altele.

Mai este unul pe care eu îl consider foarte important. E vorba despre o teză, pe care aveam să o precizez mai bine abia după apariția *Societății deschise*, pe care aș rezuma-o astfel: capitalismul, așa cum îl descrie Marx, nu a existat niciodată. Este doar o invenție, o născocire diabolică. Desigur, întotdeauna au existat bogați și săraci; și întotdeauna săracii au suferit, întotdeauna s-a impus exigența morală de a-i ajuta pe cei mai defavorizați (*underdogs*[1]). Și în continuare, și astăzi, mi se spune că avem această problemă, că e nevoie să intervenim în sprijinul celor mai defavorizați. Dar nu mi se pare că astăzi aceștia ar fi muncitorii. Există, într-adevăr, și azi oameni săraci – și vom vedea mai târziu cine sunt acești *underdogs* ai vremurilor noastre –, dar problema foamei și a condiției muncitorilor nu mai poate fi, desigur, pusă ca pe vremea lui Marx. Societatea din acea vreme era din multe motive dezastruoasă, nu se poate nega acest fapt, dar nu era ceea ce descrie Marx ca fiind un capitalism imposibil de reformat. Acea societate putea fi reformată, în timp ce teza principală a lui Marx era că este

[1] În engl. în original (n. tr.).

posibilă doar distrugerea ei. Mai târziu, el însuși a admis că, probabil, în Anglia revoluția socială va surveni fără violență, cu alte cuvinte, că societatea capitalistă poate fi reformată. Nu s-a pronunțat în mod expres, a afirmat doar că era posibil ca schimbarea să survină fără violență, dar numai în Anglia, credea el, nicăieri altundeva.

Fapt este că, în timpul vieții lui Marx, s-au petrecut mari reforme, de o însemnătate enormă, atât în Anglia, cât și în alte părți, și mai cu seamă în Germania, sub Bismarck. Drept pentru care afirmațiile sale despre capitalismul imposibil de reformat au fost contrazise de fapte, chiar în timpul vieții sale. Înseamnă că el a numit „capitalism" o societate în care capitaliștii și muncitorii erau angrenați într-un mecanism care provoca o deteriorare tot mai gravă a situației lor, ceea ce nici nu a existat vreodată. La Marx, teza deteriorării este valabilă și în cazul capitaliștilor. Într-adevăr, el susținea că fiecare capitalist provoacă sfârșitul multor altor capitaliști. *Ein Kapitalist schafft vielen Toten*: un capitalist face mulți morți – era una din formulele sale, întrucât Marx credea că vor rămâne tot mai puțini capitaliști, iar cvasi-totalității oamenilor le va reveni fie rolul de victime ale acestui proces, fie cel de proletari. Or, un atare tip de societate nu a existat niciodată, iar noi comitem o greșeală considerând „capitalistă" societatea noastră, deoarece termenul este înțeles în sens marxist, un sens care este și a fost întotdeauna imposibil de acordat acestei societăți. Aceasta e critica principală pe care o aduc marxismului. Dar îi mai putem adăuga o alta: am în vedere ideea lui Marx, potrivit căreia capitaliștii ar fi niște dictatori misterioși ai statului, că statul, în condiții de capitalism, ar fi o dictatură, iar capitaliștii s-ar găsi la putere. Aceasta e pur și simplu o fantasmagorie. Nu a existat niciodată o astfel de societate, în care capitaliștii să aibă întreaga putere politică. Realitatea a fost mult mai complicată întotdeauna; și niciodată atât de simplă cum o considera Marx. Trebuie să-i recunoaștem, în schimb,

meritul de a fi introdus în științele sociale și în studiul istoriei ideea, extrem de importantă, conform căreia condițiile economice influențează din plin multe aspecte ale vieții sociale. Astfel, el a introdus un principiu care constituia contrariul celor susținute de istoricii de până la el. Și este adevărat că, până la Marx, nu exista nimic serios în domeniul istoriei economice. Dar, asemeni multora care au făcut o descoperire, Marx și-a dus descoperirea până la extrem, deducând din ea cauzele oricărui fapt în sfera economică. El credea că economia are o importanță atotcuprinzătoare, ceea ce constituie cu siguranță o eroare, întrucât istoria, care este o realitate extrem de complexă, cunoaște alți factori de influență, precum religia, naționalitatea, legăturile de prietenie, educația comună. La Viena, de exemplu, aproape toți liderii social-democrați proveneau din aceleași facultăți, erau prieteni încă din perioada studiilor; iar în Anglia, Universitatea Oxford a avut o enormă influență politică: aproape toți politicienii din toate partidele fuseseră prieteni în perioada studiilor universitare. Elemente de acest tip au avut un rol foarte important în societate, iar simpla idee a unei dictaturi a capitaliștilor nu a avut nicăieri și niciodată suport în realitate.

Capitolul 3

EVENIMENTELE DIN '62, SAHAROV, HRUȘCIOV ȘI DECLINUL SOVIETELOR

Ne-ați edificat în privința modelului critic al „cursei de șoareci", precum și a modului în care v-ați eliberat din această capcană ideologică. A venit momentul să dezbatem chestiunea comunismului sovietic și a ieșirii din lagăr a unor întregi state, a milioane de oameni.

Motivele declinului sovietic reprezintă o chestiune pe care astăzi o consider extrem de importantă. Pentru a le identifica trebuie în primul rând menționate transformările pe care le-a suferit marxismul în Rusia. Această doctrină, mai ales la început, a fost o disciplină intelectuală care a generat o mare cantitate de studii și care a adoptat diferite forme, sofisticate și savante, mai ales în Germania, datorită unor oameni precum Karl Kautki și Eduard Bernstein. Și în Rusia sau în Italia, marxismul a cunoscut importante dezvoltări intelectuale, dar în fruntea acestui proces s-a aflat Germania, cea care, pornind de la marxism, a elaborat o bogată și variată literatură filozofică. Firește că în Rusia, unde comuniștii erau la putere, marxismul a devenit, în universități și în școlile de orice nivel, un sistem de îndoctrinare. Într-o epocă mai recentă, cea a lui Hrușciov, în care situez eu începutul declinului sovietic, cred că nici unul dintre liderii comuniști nu mai lua doctrina marxistă în serios, decât doar ca mijloc de conservare a puterii. Un singur punct al doctrinei era luat în serios: ideea că inamicul,

și anume capitalismul, trebuia distrus. Evident, era vorba de un inamic pe care comuniștii îl identificau cu marile state capitaliste, adică, în mare, cu Statele Unite și Marea Britanie, care, în consecință, trebuiau distruse. Tot restul teoriei era practic dizolvat. În *Memoriile*[1] lui Hrușciov, există o formulare extrem de simplă care dă cheia întregii cărți. La pagina 513 a primei ediții englezești scrie: „Lichidarea sistemului capitalist este chestiunea crucială a progresului societății." În loc de „progresul societății" Hrușciov ar fi putut spune „al istoriei", dar sensul este același, iar diferența, evident, nu este decisivă. Acesta e un alt mod de a spune că istoria ne impune să distrugem capitalismul.

Sunt unii care se îndoiesc de autenticitatea acestei cărți.

Eu nu am nici un dubiu asupra autenticității sale. Contrafacerea acestei cărți ar fi fost o întreprindere imposibilă. Are peste șase sute de pagini, este atât de bogată în detalii, relatări de fapte, inclusiv convorbiri telefonice ale lui Stalin, încât oricui ar fi vrut să le născocească i-ar fi trebuit ani și ani de cercetări asidue. În plus, ideea falsului nu a fost niciodată serios susținută, chiar dacă povestea cărții e destul de ciudată: scoasă clandestin din Uniunea Sovietică, a fost publicată mai întâi în engleză, din câte știu eu. De aici reiese clar pentru orice cunoscător al istoriei rusești că lucrarea este autentică. Putem, de aceea, să admitem că în carte sunt într-adevăr povestite viața și opiniile autorului. Ea ne permite să înțelegem, mai bine decât o fac multe alte cărți, istoria acestui secol și, mai ales, momentul marii cotituri: criza cubaneză din 1962.

De ce considerați atât de important acest moment?

După părerea mea, atunci a pierdut războiul Uniunea Sovietică: în momentul acelei tentative de a distruge America.

---

[1] N.S. Hrușciov, *Remembers*, ed. îngrijită de E. Crankshaw, André Deutsch, Londra, 1972.

O dată cu tentativa aceea a eșuat și ultima idee care anima regimul marxist. De atunci a început declinul care a dus la colapsul general.

De ce tocmai atunci?

Pentru că abia atunci i s-a prezentat Uniunii Sovietice o posibilitate pe care niciodată n-a mai avut-o: aceea de a distruge Statele Unite. Sovieticii nici nu speraseră vreodată să-și realizeze obiectivul, să-și îndeplinească sarcina încredințată lor de istorie, până când n-au avut la dispoziție bomba lui Andrei Saharov, acea bombă despre care fizicianul rus ne relatează în *Memoriile* sale. Această carte m-a determinat să reconsider rolul jucat de acest om. Cred că i se pot atribui răspunderi criminale.

Vorbiți despre un om care, în 1975, a fost răsplătit cu premiul Nobel pentru pace și pe care, în 1981, la New York, chiar dumneavoastră l-ați elogiat din plin, ca pe „un mare gânditor, un mare filantrop și un mare erou"[1]*. Toată lumea știa încă de atunci că Saharov era inventatorul bombei cu hidrogen. De ce v-ați schimbat opinia acum?*

Îmi mențin părerea favorabilă despre ce a făcut Saharov în ultimele decenii, dar, după cum veți vedea, sunt în această carte anumite elemente care m-au împins către o reconsiderare a cazului. Problema lui Saharov este una foarte interesantă, ale cărei aspecte nu le putem dezbate în totalitate aici. Aprofundarea chestiunii rămâne în sarcina istoricilor. Aș vrea doar să citez, ca exemplu, ceea ce scrie despre Marea Bombă în *Memorii*, ediția englezească, la pagina 218[2]: „Mă hotărâsem să experimentez o variantă «curată»: aceasta ar fi putut reduce forța Marii Bombe; dar oricum, ea ar fi depășit de departe orice altă încărcătură experimentată

[1] Popper, *The Importance of Critical Discussion*, cit.

[2] În acest pasaj, Saharov se referă la anul 1961.

până atunci, fiind de mii și mii de ori mai puternică decât bomba azvârlită asupra Hiroșimei." Ce înseamnă „mii și mii"? Putem evalua la trei mii. Și această ipoteză e o aproximare prin lipsă, dacă avem în vedere că lui Saharov, pe lângă multe trăsături discutabile, nu îi stătea totuși în fire să exagereze. De aceea, dacă el spune „de mii și mii de ori mai puternică" – și asta despre o variantă a bombei cu puțin mai slabă decât cea pe care era în stare să o producă – înseamnă că bomba cu hidrogen era cu siguranță de trei mii de ori mai puternică decât bomba de la Hiroșima. Acea bombă a fost experimentată în septembrie 1961. Saharov lucrase multă vreme sub Stalin și colaborase cu Beria, cu care avusese de multe ori îndelungi discuții private. După ani întregi de teste nucleare, proba decisivă a avut loc în 1961. Evident, Hrușciov era la curent cu totul; în legătură cu acel moment, el și-a notat în *Memorii*, după ce a fost informat de rezultatul pozitiv al testului: „În timpul unei vizite în Bulgaria, mi-a venit ideea să instalăm în Cuba rachete cu focoase nucleare, fără ca americanii să-și dea seama sau să ne mai poată face ceva."[1]

Bomba trecuse cu bine testul și Hrușciov a avut ideea folosirii ei în Cuba. După cum au explicat istoricii, ideea i-a venit în Bulgaria, cu gândul la focoasele americane amplasate la mică distanță, în Turcia. Ce e nou în asta?

O noutate este aflarea dimensiunii reale a forței nucleare sovietice de la acea dată. La un an după experimentarea bombei, Hrușciov începe să-și materializeze ideea. Bombele sunt transportate pe ascuns în Cuba. Au fost amplasate treizeci și opt de focoase, deși nepregătite încă de lansare, până când americanii aveau să le descopere. Același Hrușciov scrie în legătură cu aceasta: „Nu am avut timpul necesar să ne trimitem toate navele în Cuba", dar, adaugă, „instalaserăm deja suficiente rachete pentru a distruge New York,

[1] Hrușciov, *Remembers*, p. 493.

Chicago și celelalte imense orașe industriale, fără să mai vorbim de un biet sătuc ca Washington". Chiar dacă mai târziu avea să se exprime în alți termeni, liderul sovietic mărturisește în continuare: „Cred că niciodată America nu a fost mai puternic amenințată cu distrugerea ca în acea perioadă"[1]. Or, se impune acest calcul: fiecare din cele treizeci și opt de focoase care se găseau deja în Cuba avea de trei mii de ori puterea celei de la Hiroșima. Ceea ce înseamnă că ajunsese la destinație un potențial distructiv echivalent cu 114 mii de bombe necesare distrugerii unui oraș.

Era cunoscut faptul că, în decursul acelei crize, istoria lumii era cât pe ce să ia o turnură catastrofală...

Dar ceea ce nu știa John Kennedy, președintele, și nici fratele său, Robert, care a jucat un rol însemnat în timpul crizei și care a scris *Thirteen Days*[2] – o altă carte importantă despre chestiunea rachetelor din Cuba – era adevăratul potențial nuclear sovietic. Știau, desigur, că este de mari proporții, dar cred că nu-i bănuiau adevărata amploare. Noi astăzi n-o cunoaștem decât din informația pe care Saharov a strecurat-o în acest pasaj. Eu n-am regăsit-o în nici un alt loc, nici măcar în mai recenta și extrem de bine documentata carte în domeniu a lui Michael Beschloss, *Kennedy versus Khrushchev*[3].

Vreți să spuneți că nici un istoric nu și-a dat încă seama de acest pasaj din Memoriile *lui Saharov?*

Nu vreau să-i atac pe istorici – realitatea este că nu au avut încă timpul necesar – , dar nu am văzut recenzii care să menționeze acest pasaj.

---

[1] *Ibid.*, p. 496.

[2] R. Kennedy, *Thirteen Days: a Memory of the Cuban Missile Crisis*, Norton, New York, 1969.

[3] M. Beschloss, *Kennedy versus Khrushchev. The Crisis Years 1960-1963*, Faber and Faber, New York, 1991.

V-ați schimbat părerea despre Saharov din pricina puterii bombei? Se cunoștea faptul că este extraordinar de puternică.

Vreau să semnalez acest punct din cartea lui Saharov: „După testarea Marii Bombe, am fost preocupat de faptul că militarii nu o puteau folosi fără un vector eficace. Un bombardier ar fi fost prea ușor de doborât"[1]. Pe scurt, bomba nu putea fi transportată cu rachetele de care dispuneau sovieticii. Drept urmare, el se „preocupa" de faptul că bomba nu putea fi folosită. Așa ceva nu mai intra în sarcina sa. Dar să vedem ce zice mai departe: „Mă frământa ideea unei torpile gigantice, lansate de un submarin dotat cu motor cu reacție cu energie atomică, ce ar fi convertit apa în vapori. Obiectivele ar fi fost porturile inamice de la distanțe de mai multe sute de mile. Experții în marină ne asigurau că am fi putut câștiga războiul pe mare dacă am fi distrus bazele navale inamice. Structurile torpilelor ar fi fost îndeajuns de sigure pentru a rezista la explozia minelor și pentru a perfora rețelele antitorpilă. În momentul atingerii țintelor, încărcăturile de o sută de megatone ar fi explodat fie sub apă, fie în aer, provocând un imens număr de victime"[2].

Vă puteți da seama că Saharov nu era un executant pasiv care făcea tot ce i se ordona, ci dimpotrivă, se implica activ. În continuare, el scrie: „M-am consultat cu Amiralul Fomin într-un stadiu inițial al proiectului *Torpedo*, marea torpilă. El era deconcertat și dezgustat de ideea unui masacru atât de sângeros și făcea observația că ofițerii și marinarii flotei erau obișnuiți să lupte doar împotriva unor adversari înarmați, în luptă deschisă. M-am simțit nespus de stânjenit și nu am mai discutat acel subiect cu nimeni altcineva. Și nu mi-am mai făcut griji că cineva ar putea intercepta ideea; nu făcea parte din doctrina militară și ar fi presupus cheltuirea unor

[1] Saharov, *Memoirs*, p. 218.
[2] *Ibid.*, p. 221.

sume incredibile"[1]. „Nespus de stânjenit!" – este singura mențiune de acest fel din cartea lui Saharov. După ce „s-a frământat" pentru această înfricoșătoare armă ce ar fi distrus într-o clipă orașul New York, el ascultă, se consultă, se întâlnește cu cei din marină, discută cu un amiral. Acesta îi ripostează: nu, noi nu luptăm în acest fel, iar el se simte „nespus de stânjenit"!

L-ați cunoscut pe Einstein. Considerați că atitudinea sa față de construirea și folosirea bombei era profund diferită?

Era foarte diferită. Einstein a subscris la efortul de construire a bombei, deoarece credea că nemții construiesc o armă atomică. Și a făcut-o ca să apere America. Saharov este, în momentul despre care vorbim, un comunist care vrea, vorba lui Hrușciov, „să lichideze" capitalismul. Nu era un instrument pasiv în mâna liderilor agresivi. Era, dimpotrivă, pe deplin convins de ideea sa. Avea treizeci și nouă de ani atunci când bomba a fost experimentată și patruzeci de ani când s-a întâlnit cu amiralul.

Îi aduceți lui Saharov niște acuzații teribile. De ce ați revenit asupra considerațiilor de acum zece ani? Ce sens are să-i deschidem astăzi un proces lui Saharov de atunci?

Pentru că toate acestea demonstrează cât de orb a putut fi un om ca Saharov, înzestrat cu o mare inteligență, capabil să înțeleagă încă de atunci ruina pe care o aducea sistemul sovietic unei țări întregi – lucru de care avea să-și dea seama după câțiva ani. În cartea lui nu scrie nicăieri: „Eram un executant care asculta de ordine". El folosea, răspunzându-i lui Hrușciov, cuvintele folosite de toți criminalii de război germani. Iar o dată a spus întocmai: „Îmi voi face datoria". Aceasta s-a întâmplat cu prilejul unei controverse legate de testele nucleare. Saharov știa că orice explozie experimentală

[1] *Ibid.*

a acestei superbombe înseamnă, pentru mii de oameni, cancerul provocat de radiații. El declară că a încercat să-l convingă pe liderul sovietic să renunțe la experimente. Acesta i-a răspuns că e vorba de o chestiune „politică", nu „științifică", reproșându-i din plin amestecul în treburile politice. „Îmi voi face datoria", a fost atunci răspunsul său. Ar mai fi multe de spus despre responsabilitățile lui Saharov. *Memoriile* sale trebuie să fie încă intens studiate.

Dar figura lui Saharov are în orice caz și un alt aspect. Și-a revizuit ideile, a avut un mare curaj, a sfidat puterea, a devenit protagonistul democratizării.

Da, dar în anii șaizeci, Saharov a luat inițiativa, fără ca nimeni să i-o pretindă, de a programa un nou tip de bombă, *Torpedo*, destinată distrugerii Americii. Este clar că avea în minte ideea obsesivă a lichidării capitalismului. Fusese prins în ceea ce eu am numit „cursă de șoareci", acea gaură neagră intelectuală a unei ideologii întemeiate pe principiul conform căruia e posibilă anticiparea cursului istoriei, a legilor care îi determină dezvoltările necesare și inevitabile. Despre un om la patruzeci de ani nu se poate spune că este prea tânăr ca să judece limpede. E absolut adevărat că și-a revizuit mai apoi ideile. Dar dacă un om la patruzeci de ani te ucide, iar peste câțiva ani își clamează pretutindeni regretele, asta îl poate oare absolvi de crimă? Îmi mențin – repet – o părere net pozitivă despre ultima parte a vieții lui Saharov, dar trebuie să-mi corectez, cu părere de rău, judecata generală asupra lui. Trebuie să spun că el a pornit ca un criminal de război și că acest fapt nu poate fi iertat, în ciuda atitudinii sale ulterioare.

Nu se poate totuși neglija că Saharov crescuse în URSS, că era fiul epocii și al țării sale.

Desigur că lui, în situația în care se afla, îi era mult mai greu decât mie să recunoască „capcana". Eu trăiam într-o țară liberă, relativ liberă, atunci când am scăpat din capcană,

la șaptesprezece ani; el, în schimb, trăind în U.R.S.S., a făcut-o mai târziu. Dar asta nu face decât să arate, cu toată tăria argumentelor posibile, cât de puternic a acționat ideologia asupra unor oameni cu extraordinare calități de inteligență, talent și curaj. Iar această din urmă calitate – Saharov a dovedit-o pe deplin.

Ca să revenim la teza dumneavoastră despre criza rachetelor din Cuba, de unde anume se deduce că Hrușciov ar fi folosit cel dintâi bombele, dacă ar fi reușit să le amplaseze pe ascuns? Și că obiectivul său nu era de a provoca deschiderea unor negocieri de pe poziții egale cu americanii (rachetele din Cuba contra rachetelor din Turcia)?

Să transporți în Cuba echivalentul a 114 mii de bombe de la Hiroșima în scopul de a ajunge la un acord cu Statele Unite este un nonsens absolut. Dacă bombele ar fi fost pregătite de lansare, Hrușciov ar fi trebuit să le folosească, iar americanii ar fi trebuit să riposteze cât mai repede cu putință. Liderul sovietic nu i-ar fi putut spune lui Kennedy: „Privește, am aici îndeajuns ca să vă nimicesc, voi ce-mi dați în schimb?", întrucât Statele Unite, la rândul lor, n-ar fi putut face altceva decât să-și lanseze bombele. E cât se poate de limpede! În acest caz, America nu ar fi avut de ales, iar Hrușciov n-ar fi avut cum să ignore că unica opțiune a adversarilor săi era folosirea armelor lor nucleare. Situația era evidentă pentru oricine: eu știu că tu ai un milion în buzunar, iar eu am un pistol, dar și tu ai un pistol. Atunci, dacă eu știu că și tu ești înarmat, dacă fiecare din noi știe despre celălalt că e înarmat, eu nu pot să zic: ei bine, domnule, e timpul să discutăm. Atunci problema care se pune este cine trage primul.

Ați introdus în discuție cazul lui Saharov și al crizei din 1962 pornind de la tema declinului sovietic. Acum s-ar impune să ne explicați mai bine teza a cărei origine o situați în acea epocă. Faliментul tentativei militare hrușcioviste –

susțineți dumneavoastră – a marcat începutul sfârșitului. Considerați așadar că aceea a fost ultima posibilitate a Uniunii Sovietice de a înfrânge Statele Unite?

Prima și ultima. Prima – pentru că, în lipsa bombei lui Saharov, sovieticii n-ar fi avut nici o șansă să distrugă America fără un război, deci fără pierderi de vieți omenești. Ultima – pentru că de atunci sovieticii au știut mereu că Statele Unite ar fi acționat fără ezitare dacă s-ar fi aflat din nou în aceleași împrejurări. A fost cel dintâi și cel din urmă prilej. Iar o dată cu acest faliment începe declinul.

Credeți atunci că tocmai rațiunile de forță militară au hotărât destinul Uniunii Sovietice și al comunismului?

Da, așa este. Unica idee fundamentală rămasă din doctrina marxistă era aceasta: capitalismul trebuie distrus. Iar clasa conducătoare a unei dictaturi se considera pe sine însăși instrumentul istoric prin care capitalismul ar fi fost distrus, iar lumea ar fi fost izbăvită. De aceea, ei nu au făcut de atunci încolo nimic altceva decât bombe, chiar dacă știau că nu le puteau folosi. Ceea ce a fost, pe plan intelectual, un punct de zero absolut. De atunci speranțele sovieticilor au continuat să se deterioreze. Cu toate acestea, ei au construit până azi circa 1 400 de bombe atomice, fiecare având forța a cel puțin trei mii de Hiroșime, în total – trei milioane două sute de mii de Hiroșime pe puțin. Oricare din aceste bombe poate nimeri pe piața neagră, ele sunt deja pe piața neagră, unde concurează cu bombele oferite între timp de chinezi. Iată cât de îngrozitoare e situația actuală; aceasta e cea mai însemnată confruntare a epocii noastre.

Asupra acestui punct, fundamental pentru politica actuală, vom reveni mai târziu. Acum v-aș ruga să completați interpretarea pe care ați dat-o declinului sovietic: deoarece, o dată depășit momentul 1962 – care a marcat ceea ce considerați a fi ultima posibilitate a unei „lichidări" militare

a Statelor Unite și pe care mulți sunt probabil dispuși să o considere, oricum, ultima posibilitate a unei echilibrări efective a raportului de forțe militare între SUA și URSS –, regimul comunist a supraviețuit încă timp îndelungat. Abia o dată cu Gorbaciov putem înregistra o cotitură către momentul deznodământului.

Pentru că, numai o dată cu venirea lui Gorbaciov, găsim la conducerea Uniunii Sovietice un om care își dă seama de necesitatea de a schimba concepția fundamentală a întregii politici rusești, conform căreia poporului îi revine sarcina de a distruge capitalismul, cu alte cuvinte America.

Gorbaciov este, de asemenea, un lider care se duce de multe ori în Statele Unite. Ceea ce este important, întrucât el poate să cunoască direct realitatea americană și întrucât acest fapt ne arată că el vrea să manifeste înțelegere pentru un popor liber, nu doar tolerant față de Rusia, ci și dornic ca poporul său să-i împărtășească atitudinea. Gorbaciov este cel căruia îi aparține această importantă afirmație: „Vreau să fac din poporul Uniunii Sovietice un popor normal." Aceasta e una din afirmațiile sale profunde – de altfel destul de rare – demonstrând cât de temeinic a înțeles el faptul că nu este „normal" un popor în care unor oameni ca Saharov le poate fi stârnită agresivitatea până la cel mai înalt grad. Ei bine, Gorbaciov are meritul de a-și fi dat seama că poporul său nu era „normal", în schimb „normal" era poporul american. Mă refer la două atitudini complet diferite, la faptul că americanii nici nu se gândeau la acel îngrozitor joc despre care am vorbit. În fine, cine cunoaște America înțelege ce vreau să spun.

Îi recunoașteți acest merit lui Gorbaciov, dar e lesne de înțeles că nu aveți o părere grozavă despre el. Am citit un interviu pe care l-ați acordat lui Riccardo Chiaberge[1]*, în care*

[1] *Corriere della Sera*, 28 august 1991.

afirmați despre cartea lui Gorbaciov, Perestroika[1], *că „este complet nulă", că este „fum împachetat", ba chiar mai rău, iar despre Elțân – că este „un om obsedat de propriul ego".*

Da, confirm acele judecăți. Dintotdeauna am susținut că Gorbaciov este un om dotat probabil cu bunăvoință, dar care atunci nu avea idei și planuri clare, din câte rezultă din cartea sa. Cu toate acestea, el are meritul de a fi înțeles acea diferență și de a-și fi dat seama că are nevoie de ajutorul Statelor Unite. În ceea ce-l privește pe Elțân, acesta pare stăpânit, în afara ideilor despre sine însuși, de o unică grijă: să se răzbune pe Gorbaciov.

În orice caz, tocmai cu acești oameni se ajunge la reformarea și la dizolvarea regimului sovietic. Care este, după părerea dumneavoastră, faptul determinant al prăbușirii sistemului?

Factorul decisiv care a dus la colapsul regimurilor comuniste a fost fuga nemților din Est, prin Austria, în Germania occidentală. Cred că, deși Uniunea Sovietică fusese redusă, ca să zic așa, la un fel de spațiu intelectual vid, regimul ar fi putut dura la nesfârșit sau, oricum, încă un timp îndelungat; dar ceea ce a accelerat într-adevăr catastrofa a fost decizia ungurilor de a-i lăsa pe nemții din fosta RDG, cu autovehiculele lor, să treacă granița și să ajungă în Germania de Vest prin Austria. De aici a provenit criza regimului est-german, cu toate consecințele ei. Gorbaciov, în acel moment, nu mai putea face nimic ca să împiedice catastrofa. Ar fi putut trimite trupe în Ungaria, dar nu era pregătit pentru o atare inițiativă, iar Statele Unite, în plus, nu l-ar mai fi tolerat într-o asemenea situație. De aceea se poate spune că inițiativa hotărâtoare a venit din Ungaria. Aceasta, cel puțin, este părerea mea. În orice caz, toți știm ce s-a întâmplat în '89 și ce a urmat crizei germane.

---

[1] Ediția italienească: *Perestroika. Il nuovo pensiero per il nostro paese e per il mondo*, Mondadori, Milano, 1987.

Capitolul 4

AGENDA POLITICĂ ACTUALĂ, STATUL DE DREPT ȘI COPIII

Am ajuns astfel la sfârșitul regimului sovietic. Acum v-aș ruga să examinați consecințele acestor evenimente, mai întâi în țara-călăuză a comunismului, apoi și pe plan politic internațional. Din punct de vedere al reflecției teoretico-politice, care sunt învățămintele acestor evenimente?

În primul rând, constatarea că nu se poate construi o societate de piață liberă de sus în jos. Ceea ce se poate face de sus în jos și ceea ce ar trebui să se facă în orice împrejurare, ceea ce constituie datoria oricărui guvern este încercarea de a instaura statul de drept. Tocmai de statul de drept avea nevoie Rusia, dar nimeni nu o spune, de nicăieri n-am auzit vreo vorbă despre aceasta. Ca să fiu mai explicit, acum vă voi explica diferența netă care există, după mine, între ceea ce Gorbaciov a făcut și ceea ce a vrut să facă. Pentru că într-adevăr a făcut ceva grotesc, ridicol, atunci când a instituit o bursă de valori la Moscova, inaugurând-o cu o ceremonie solemnă, sub oblăduirea Bisericii Ortodoxe, așa cum am putut vedea în fotografii.

De ce era grotescă o bursă de valori la Moscova?

Pentru că nu existau valori și nici bani pentru a le cumpăra. Nici valori, nici acțiuni, nici bani; vreau să zic bani adevărați, nu ruble. Și totuși, el a vrut o bursă de valori! Rusiei îi lipseau în primul rând niște judecători care să nu fie

selectați pe criterii politice, adică membri ai partidului comunist, niște judecători devotați statului de drept, niște oameni care să se simtă răspunzători pentru un proces care trebuia să ducă la instaurarea statului de drept în țară. Până atunci, judecătorii din Uniunea Sovietică fuseseră în principal instrumente ale dictaturii, și nu a existat un cod juridic care să poată sta la baza instruirii unor procese și care să garanteze justiția și toate celelalte. Cu asta trebuia început, nu cu bursa de valori! Până și Napoleon știa că trebuie să instituie un cod juridic, dacă vrea să instaureze o societate în care să existe piață liberă. Nimeni nu a spus deslușit acest lucru, nici măcar aici, în Marea Britanie, unde statul de drept are o lungă tradiție. Și dacă ne gândim bine, aici această necesitate ar trebui să apară clară, din moment ce există multă corupție care interferează cu piața liberă. În Anglia, poliția trebuie să se ocupe în mod constant de ceea ce se petrece în lumea bursieră. De aceea, lupta pentru statul de drept nu a luat sfârșit nici pentru noi, cei din societățile occidentale. Ei bine, în Rusia aceasta ar fi putut constitui primul și unicul lucru pe care guvernul ar fi trebuit să îl facă. Dar în loc să se ocupe de așa ceva, ei au făcut tot posibilul ca să instaureze câteva noi sisteme economice. Dar un sistem economic nu poate fi instalat de sus, deoarece o piață liberă nu poate exista acolo unde nu există oameni cu idei economice, cu idei de afaceri de tot felul, oameni care trebuie să se afirme în societate oferind un produs pe care nimeni altcineva nu îl oferă, pâine mai bună, mere mai frumoase, fasole mai gustoasă și așa mai departe. Oamenilor trebuie să li se poată oferi bunurile pe care le doresc și de care au nevoie, dar pentru ca acest lucru să fie posibil, e nevoie mai întâi de un mecanism în care cei ce vând și cei ce cumpără – adică actorii pieței – să fie protejați.

Tocmai atingeți un punct important al gândirii actuale, care se află în general într-o anumită stare de confuzie: e

vorba de raportul dintre libertatea pieței și intervenția statului, dintre apărarea liberei inițiative economice și sarcinile obligatorii ale domeniului public al acțiunii politice. Criza regimurilor comuniste cu economie planificată a determinat un impuls către un fel de capitalism sălbatic, lipsit de acțiunea normalizantă a puterii politice, ceea ce de fapt nu mai există – dacă a existat vreodată – în lumea occidentală. Or, dumneavoastră, nici chiar în Societatea deschisă și dușmanii ei, *adică în lucrarea destinată să critice ingineria socială a unui sistem totalitar, nu ați îmbrățișat o viziune naivă a liberalismului ca lipsă totală a intervenției statului. Ba chiar v-ați susținut, tot în acea carte, preferința pentru un intervenționism gradual și democratic, precum cel înfăptuit, de pildă, în cadrul social-democrației scandinave. Să încercăm, vă rog, să clarificăm acest subiect, care ar putea, eventual, să ne ofere indicații pentru schițarea unei viziuni a politicii, utile în prezent ca și în viitor, în Est ca și în Vest. Să începem astfel: care este, după dumneavoastră, echilibrul potrivit dintre piață și protecție socială?*

Primul lucru care trebuie spus este că nu există piață liberă fără intervenția statului. Aceasta schimbă cu totul chestiunea intervenționismului în raport cu unele idei comune: o piață liberă, putem spune, nu există și nu poate exista fără intervenția statului.

De ce?

Avem relatări istorice a ceea ce se întâmpla în Antichitate în piețele libere din spațiul mediteranean. În Atena soseau corăbii din Fenicia, lumea vindea și cumpăra. Dar când fenicienii au plecat răpind câțiva copii greci, aceste schimburi au încetat. Firește, fenicienii nu mai îndrăzneau să se întoarcă în Atena. Înțelegeți ce vreau să spun? Fenicienii au furat, mai exact au furat oameni, ceea ce a împiedicat stabilirea unei piețe. Dacă inițial nu se instaurează un sistem legislativ, piața liberă nu poate exista. Trebuie făcută o diferență între negoț și

jaf. Un atare sistem nu poate fi instaurat decât de stat și de sistemul său legislativ. Iar în cazul unei societăți în care există practici de semijaf, adică de corupție, urzelile puse la cale de unii nu pot fi considerate piață liberă. Acest lucru e valabil și pentru cele petrecute în Anglia, cum ar fi colosalul crah financiar al societății Maxwell. Aceasta e, la rândul ei, măcar în parte, o mare afacere de corupție și de bani furați, în sensul că Maxwell a ridicat de la bănci mai multe miliarde pe care nu le putea restitui. Dacă ne închipuim o încercare de instaurare a ceea ce se numește „capitalism" lipsită de un sistem legislativ, ne găsim în fața corupției și a furtului. Deci diferența care există între o mai mare și o mai mică intervenție a statului este neglijabilă dacă o comparăm cu diferența dintre o societate în care există și alta în care nu există un sistem legislativ.

Dumneavoastră răsturnați anumite idei predominante mai ales în Est, dar nu numai, conform cărora astăzi trebuie întrerupte practic toate funcțiile politicii. Ce consecințe au toate acestea, de pildă, asupra evoluției societății ruse?

Cred că va fi nevoie de mulți ani pentru a instaura un sistem legislativ în fosta Uniune Sovietică, de mulți ani înainte să se poată stabili ceva asemănător unei piețe libere. Și până atunci vom asista la tot soiul de aventuri. În Rusia, vor merge mulți inși care vor pleca apoi plini de bani, lăsând însă în urmă datorii și dezordini financiare. Nu încape îndoială că așa se vor petrece lucrurile, fiindcă fără un sistem legislativ nu se poate dezvolta decât haosul: aceasta e, în principiu, teoria mea. Și consider că toate acestea sunt neglijate, fiindcă lumea este încă influențată de marxism, în sensul că persistă în credința că economia e totul și continuă să subestimeze sistemul legislativ, din moment ce, după Marx, legalitatea este o travestire a furtului. Din această cauză se comite o greșeală extrem de gravă.

Considerați așadar că intervenția statului este hotărâtoare în instaurarea unei condiționări preliminare a pieței

libere, prin intermediul sistemului legislativ și al statului de drept. Să vedem acum în ce mod ne poate ajuta intervenția acțiunii publice în definirea rolurilor pe care le joacă dreapta și stânga politice. De fapt, acești doi termeni, „dreapta" și „stânga", își mai păstrează sensul, după părerea dumneavoastră? Reprezintă ei oare o împărțire permanentă a scenei politice, care își demonstrează în continuare utilitatea?

Eu trag o mare nădejde, anume că, o dată cu dispariția marxismului, noi vom reuși să eliminăm definitiv presiunea ideologiilor ca centru al politicii. Marxismul impunea necesitatea unei ideologii antimarxiste; din această cauză exista o confruntare între două ideologii de-a dreptul demențiale. În spatele lor nu exista nimic real, ci numai false probleme. Ceea ce eu nădăjduiesc, încă din vremea în care scriam *Societatea deschisă și dușmanii ei*, este să se reușească restabilirea unei liste de priorități a lucrurilor ce trebuie realizate în cadrul societății.

Spuneți-ne atunci care este lista dumneavoastră de priorități.

În primul rând, pacea. Prima chestiune este cea despre care am adus vorba când discutam despre bombele lui Saharov și actuala piață neagră a focoaselor nucleare produse de Uniunea Sovietică și de China. Pentru a garanta pacea, toate societățile civilizate – care au rămas civilizate – trebuie să-și dea silința de a elimina acele bombe de pe piața neagră. Probabil va trebui să le cumpărăm, de ce nu? Poate aceasta e cea mai bună cale de a intra în posesia lor. Dacă vrem o autentică garantare a păcii, se cuvine ca aceste țări să coopereze, pentru a crea, pe cât posibil, o situație în care bombele să ajungă în mâinile popoarelor civilizate, care trebuie să le distrugă, păstrând din ele doar un mic număr, din motive de siguranță. Acest prim punct al listei impune cooperarea tuturor partidelor și n-ar trebui să mai fie considerat un punct ideologic.

Trebuie, apoi, să stăvilim explozia demografică. Și acest al doilea punct de pe listă are o importanță capitală pentru întreaga lume. Toată această vorbărie despre problema mediului înconjurător nu-i bună de nimic dacă nu se pune în discuție problema reală, cea a creșterii înspăimântătoare a populației. Aceasta e cauza dezastrului ecologic: faptul că sunt prea mulți oameni. Și asupra acestei probleme fundamentale ar trebui să coopereze toată lumea, fără deosebiri ideologice.

Al treilea punct este educația. Și pentru acesta cred că e nevoie de un program care să întrunească cooperarea tuturor. Pe această temă am ținut, cu ani în urmă, o conferință la Camera Lorzilor, la invitația partidului social-democrat britanic. Teza pe care o susțineam era – și este în continuare – aceea că noi ne educăm astăzi copiii în spiritul violenței, prin intermediul televiziunii și al altor mijloace de comunicare. Am spus atunci – și continuu s-o cred și azi – că avem totuși nevoie de cenzură.

E șocant ca această afirmație să vină din partea unui liberal ca dumneavoastră. Tema degradării mijloacelor de comunicare în masă este într-adevăr o obiecție care se aduce tot mai des, în special în Statele Unite, dar și în cadrul culturii critice germane, permisivității liberalilor. Denunțarea efectelor nocive ale pornografiei și violenței este un cal de bătaie al adversarilor liberalismului.

Îmi pare rău să o spun, tocmai pentru că sunt un liberal și dezaprob cenzura. Problema este că libertatea depinde de responsabilitate. Dacă toți oamenii ar fi pe deplin responsabili față de lumea în care trăiesc – în care ar trebui să trăiască – și dacă ar evalua efectele acțiunilor lor asupra copiilor, nu am avea nevoie de cenzură. Însă lucrurile nu stau așa, iar situația a continuat să se deterioreze: lumea vrea tot mai multă violență, cere de la televiziune să-i arate mai multă violență. Nu putem accepta acest mers al lucrurilor. Am citit în ziare că, în Italia, un băiat împreună cu alți

doi prieteni și-a ucis tatăl, ca să-i ia banii[1]. Mai mult chiar decât faptul în sine, m-a uimit avalanșa de scrisori de susținere pe care le-a primit după ceea ce făcuse. Atunci întreb: nu este oare aceasta o probă în favoarea avertismentului pe care îl dădeam împotriva tendinței de a-i educa pe copii în spiritul violenței? Când ni se întâmplă să vedem la cinema, împreună cu copiii noștri, vreun film de aventuri cu cineva care moare, știm bine că ei închid ochii de îndată ce acțiunea devine periculoasă. Dar aceasta se întâmplă până în momentul unei anumite schimbări radicale care are loc în această atitudine a lor. Și, precum caii care sunt deprinși să înfrunte violența, așa și copiii ajung să ceară mai multă violență, fiindcă obișnuința le întrece sentimentele de frică și de aversiune.

Situația generată de acest proces este paradoxală. Cea dintâi datorie a statului de drept este să elimine violența. Aș zice chiar că aceasta poate constitui o bună definiție a lui. Eu nu pot, conform legilor, să iau la pumni pe altcineva. Libertatea pumnilor mei este limitată de dreptul celorlalți de a-și apăra nasul. Aceasta e ideea fundamentală a statului de drept. Atunci când acceptăm ca aversiunea generală față de violență să fie surpată, sabotăm efectiv statul de drept și acordul general în temeiul căruia violența trebuie evitată. În acest fel, ne sabotăm civilizația.

Așadar, punctul trei pe listă – educația copiilor.

Este de datoria noastră să-i educăm corect, așa cum este de datoria noastră să-i învățăm să scrie și să citească. Trebuie, cu alte cuvinte, să evităm eșecul rezistenței naturale a majorității populației față de violență.

Acesta e un tip de intervenționism moral destul de straniu pentru un liberal ca dumneavoastră, unul care nu o

---

[1] Popper se referă aici la Piero Maso, tânărul de 19 ani din Verona, care, pe 17 aprilie 1991, și-a ucis părinții, în complicitate cu doi tineri de aceeași vârstă. Cazul a fost pe larg relatat și în presa britanică.

dată în ultimii ani, ca de pildă în timpul polemicii cu ambientaliștii, s-a arătat favorabil unei concepții potrivit căreia soluția problemelor vine de la o piață absolut liberă. Iar degradarea conținuturilor comunicării de masă este o consecință a pieței.

Libertatea pieței este fundamentală, dar nu poate fi o libertate absolută. Acest adevăr este valabil pentru piață, ca și pentru orice altceva. Libertatea absolută este un nonsens. Să ne aducem aminte de formularea lui Kant: societatea de care avem nevoie este aceea în care libertatea fiecăruia este compatibilă cu libertatea celorlalți. Compatibilitatea libertății mele cu libertatea dumneavoastră depinde de faptul că amândoi, și eu și dumneavoastră, renunțăm să folosim violența unul față de celălalt. Eu nu o să vă lovesc cu pumnul și nici dumneavoastră nu o să mă loviți pe mine. Vedeți, deci, că libertatea noastră e limitată. Dacă nu ar fi așa, dacă fiecare din noi doi ar vrea să-l lovească pe celălalt, atunci ar interveni legea. E nevoie de lege împotriva violenței, împotriva omicidului. Iar aceasta nu e altceva decât regula, norma, statul de drept. Dacă n-ar exista nimeni care să tânjească să omoare pe altcineva, nu ar fi nevoie de normă. Din momentul în care există însă cineva care vrea să lovească, avem nevoie de această interferență. De aceea spun că, dacă noi ne educăm mai bine copiii, recurgând chiar la cenzură, atunci putem avea mai multă libertate. Statul de drept impune, ca temelie a sa, nonviolența. Cu cât vom neglija mai mult această datorie a educării în spiritul nonviolenței, cu atât mai mult va trebui să extindem statul de drept, adică normativele legale în domeniul publicisticii, al televiziunii, al comunicației de masă. E un principiu foarte simplu. Iar ideea este întotdeauna aceeași: să obții un maximum de libertate pentru fiecare în limitele impuse de libertatea celorlalți. Dacă însă înaintăm pe drumul nostru de azi, vom descoperi în curând că trăim într-o societate în care pâinea noastră cea de toate zilele e crima.

Vorbiți de un principiu politic care este și un principiu moral.

Avem o datorie morală suplimentară față de copiii noștri: este vorba de obligația morală de a le da ce putem mai bun, de a le influența în mod cât mai benefic cu putință, prin acțiunile noastre, calea către fericire. Iar aici nu este implicat nici un principiu cu totul nou, nu este implicată decât ideea fundamentală că normele care trebuie să îmi reglementeze pumnul se confruntă cu limita nasului dumneavoastră. Iată principiul fundamental al liberalismului! De aceea eu deviez de la felul meu de a fi liberal atunci când pretind ca statul de drept să fie extins la protecția copiilor, care sunt bunul nostru cel mai de seamă.

Acum știm care sunt pentru dumneavoastră prioritățile fundamentale ale agendei politice. E vorba de chestiuni – pacea, oprirea exploziei demografice, educația în spiritul nonviolenței – care pretind cooperarea tuturor, indiferent de orientarea politică. Aceste indicații nu sunt, după părerea dumneavoastră, nici de dreapta, nici de stânga?

Nici de dreapta, nici de stânga. Aceste priorități vizează obiective ce ar trebui să anuleze diferențierea dreapta-stânga. Asta înseamnă că trebuie să cercetăm căile de realizare a acestor obiective. Trebuie să lăsăm deoparte aspirațiile noastre specifice și să ne concentrăm asupra acelora care se cer a fi aspirații ale tuturor și nu doar ale vreunei secțiuni aparte a societății. Dar, dincolo de toate acestea, trebuie să ne gândim dacă sunt – și cine sunt – persoane defavorizate, acea categorie pe care eu o numesc *underdogs*[1], care trăiește efectiv în cele mai rele condiții și care are nevoie de asistență. Mă gândesc, de exemplu, la handicapați și la bolnavii psihici. Dar pentru definitivarea acestei liste de priorități, ea trebuie supusă, în mod deschis, dezbaterilor. Pe scurt, ar

[1] În engl. în original (n. tr.).

trebui să înlocuim acest oribil sistem al partidelor, în temeiul căruia oamenii aflați în această clipă în parlamentul țării ascultă în primul rând de un partid și abia în al doilea rând își folosesc propria minte spre binele populației pe care o reprezintă. Părerea mea este că sistemul acesta trebuie substituit și că noi trebuie să revenim, pe cât posibil, la un stat în care aleșii poporului să meargă în parlament și să spună: eu sunt reprezentantul vostru și nu aparțin nici unui partid. Trebuie să restabilim acest tip de reprezentare care exista odinioară în alte țări. Cred că prăbușirea marxismului oferă un bun prilej de a înainta pe această cale. În ceea ce privește prioritățile pe care le-am indicat, sper efectiv ca, între timp, ele să fie acceptate în mod declarat de un partid, indiferent care. În acest fel, și alte partide ar fi stimulate să le accepte și s-ar naște astfel o situație nouă.

V-am putut afla concepția asupra intervenționismului democratic și, de asemenea, asupra listei de priorități. Pornind de aici, spuneți-ne ce model politic considerați mai satisfăcător pentru vremurile noastre: social-democrația, liberalismul, socialismul occidental sau vreo altă formulă politică ce rămâne să fie inventată?

Un bun model politic este în principiu cel al democrației, al unei democrații care, la urma urmei, să nu-și propună stabilirea unei hegemonii culturale. Cu alte cuvinte, prioritățile momentului rămân pacea și celelalte deja menționate, dar caracteristica fundamentală a democrației trebuie să fie libertatea culturală a oamenilor, absența oricărei dirijări de sus. Ceea ce nu e deloc ușor, întrucât o atare situație comportă o pregătire importantă, precum și alte câteva lucruri. Trebuie să ne dăm seama că televiziunea a produs multe decepții pe plan cultural. În tinerețea mea, existau multe lucruri îngrozitoare, era mai rău decât azi. Mulți oameni erau lipsiți de libertate, mulți mureau de foame, și mai ales femeile, cele din clasele sociale inferioare, care nu aveau

perspective, nu aveau speranțe, nu aveau nimic. O fată în casă avea un orar de lucru incredibil, avea o singură zi liberă la două săptămâni, cu douăsprezece ore libere de dimineața până seara, în care trebuia să plece din casă. Iar dacă nu cunoștea pe nimeni, e lesne de închipuit ce fel de libertate era aceea. O dată la cinsprezece zile – mai rău decât în robie! Aceasta era situația în America înainte de 1914 și în Europa înainte de 1920. De aceea putem să spunem, totuși, că noi trăim azi într-o societate net superioară. Dar lumea noastră este amenințată de o educație nebunească. Asupra ei trebuie – cred eu – să acționăm și, o dată ce vom fi înaintat pe drumul realizării unei educații a deplinei răspunderi, vom regăsi vremurile în care violența era o raritate. În schimb, după cum stau lucrurile astăzi, violența devine tot mai mult pâinea noastră cea de toate zilele și există prea mulți oameni care practic sunt dominați de violență.

Dar cum poate fi condusă o acțiune politică astfel încât să atingă obiectivele pe care le indicați? Cu ce energii? Cum poate fi mobilizat consensul popular în favoarea acestor priorități? Ne găsim în fața unei obiecții adresate în mod tradițional liberalismului: că este prea slab pentru a înfrânge forțele adverse, pasiunile, interesele și convingerile contrare.

Obiecției tradiționale îi dau tradiționalul răspuns liberal: trebuie să ne opunem violenței. Să ne gândim, de pildă, că acum treizeci de ani nu exista partid care să nu se declare în favoarea nonviolenței. Toți deopotrivă doreau o lume mai bună. Astăzi, acest țel, care ar fi trebuit să fie de la sine înțeles, aproape că e dat uitării. Iar deja citatul caz din Italia demonstrează cu extremă claritate că tinerii și copiii sunt amenințați de un real pericol: să se obișnuiască cu violența. Ei își manifestă admirația față de cel care își ucide părinții pentru bani, pentru că nu vor să aștepte, pentru că sunt nerăbdători. E o situație de-a dreptul îngrozitoare. Noi am generat-o, noi am tolerat-o. Deși am văzut ce se întâmplă, am fost atât de stupizi, încât nici n-am protestat, nici n-am

reacționat. Trebuie să intervenim măcar acum, în al doisprezecelea ceas. E într-adevăr momentul să ne facem griji. Așa nu mai putem continua.

Clerul, diferitele biserici spun: noi știm răspunsul la această problemă; voi, laicii, liberalii etc. nu-l știți.

Eu sunt în favoarea cooperării cu reprezentanții cultelor. De altfel și ei, clericii, sunt conștienți de eficiența scăzută pe care au avut-o în propagarea propriilor idei. Și, în general, acești oameni – doar dacă nu se comportă ca irakienii, iranienii și alți integriști islamici – sunt dispuși să coopereze cu ceilalți. Iar cu oameni care profesează o credință religioasă inspirată de ideea comună a nonviolenței cooperarea este extrem de utilă: îi am în vedere pe creștini, ca și pe evrei, cu condiția să nu fie la rândul lor integriști.

Vreți să spuneți că o viziune politică liberală trebuie neapărat să fie integrată de religie?

Nu aș prezenta lucrurile în felul acesta. Cred că liberalismul poate trăi fără religie, dar trebuie să coopereze, evident, cu toată lumea. Există, firește, marea problemă a profundei influențe, până de curând cvasigenerale, a marxismului. Nu înseamnă că, o dată cu colapsul marxismului, au dispărut speranțele de înfăptuire a socialismului; a rămas ideea, îndelung susținută și predată în școli, că scopul tuturor îl constituie banii, aurul, materiile prime, că toți sunt egoiști, că toți vor să se îmbogățească. Reinterpretarea marxistă a istoriei susține că obiectivul urmărit de fiecare este să facă bani, să acapareze bunuri materiale, arme, putere. Această viziune a istoriei, lipsită de speranța într-o societate mai bună, ne lasă moștenire o anumită concepție asupra acțiunilor omenirii marcată de un egoism deznădăjduit, de ideea că așa a fost și așa va fi mereu.

Cu greu se poate susține că pericolul violenței provine în exclusivitate din concepția marxistă asupra istoriei și din criza acesteia.

Există aici mai mulți factori care acționează împreună. Abordarea cinică, tipică profesorilor ex-marxiști, se combină cu manifestările de violență pe care le vedem în societate. Așa că e lesne de închipuit ce efect a avut această combinație asupra tinerilor. Eu susțin că în Germania putem distinge, în funcție de concepția actuală asupra istoriei, trei perioade. Cea dintâi perioadă este cea a naționalismului, conform căruia Germania este superioară tuturor celorlalte națiuni ale lumii și trebuie să ocupe poziția de supremație care i se cuvine. Această idee se dezvoltă de la Hegel până la Hitler. Lui Hitler îi urmează a doua perioadă, cea a interpretării marxiste a istoriei. Iar după marxism vine a treia perioadă, cea a interpretării cinice. Și cum în perioada dintre Hegel și Hitler se preda în școli ideea că Germania trebuie să conducă lumea, tot așa se predă astăzi ideea că lumea a fost mereu guvernată de bani și de putere, și că așa va fi mereu. Acesta e un nonsens absolut. E de ajuns să amintim istoria Statelor Unite, în care opt sute de mii de persoane au murit pentru libertatea oamenilor de culoare.

Una din cauzele cele mai grave ale violenței și războiului pare să fie astăzi naționalismul. Ce părere aveți despre aspirațiile crescânde ale popoarelor de a crea noi state independente chiar în Europa? Vedeți în această tendință un drept al unor popoare, omogen definite prin limbă, etnie și religie, de a avea propriul stat chiar în Europa sau mai degrabă un pericol de regresie a civilizației și de război?

Chestiunea esențială într-o lume atât de dens populată este că toate aceste naționalisme – care, desigur, se cer evaluate, caz cu caz, în toată complexitatea lor – ridică anumite probleme ce trebuie considerate primejdioase. E vorba de primejduirea statului de drept. Mai întâi de toate, trebuie admis un fapt care, din câte știu, nu este suficient luat în seamă în cadrul dezbaterilor europene asupra naționalităților: faptul că minoritățile trebuie să fie protejate. Ideea însăși a unui stat-națiune este imposibil de înfăptuit dacă nu se

acceptă mai întâi acest principiu. Iar acest adevăr este valabil începând cu faptul că Europa este rezultatul unor migrații sporadice din Asia. Europa este o peninsulă a Asiei spre care diferite popoare au fost împinse de către evenimente de tot felul; când au ajuns la Atlantic, s-au împărțit în grupuri aparte, care apoi s-au amestecat între ele, cu consecința că, în afară de Germania, nu există țară fără minorități. De aceea, problema fundamentală rămâne protejarea acestora. Aceasta e poziția de pe care trebuie abordată chestiunea. Nu putem să concepem ca fiecare minoritate în parte să-și poată constitui propriul stat. Trebuie încurajate politicile de protejare, în stare să satisfacă exigențele minorităților, îndeosebi cele privitoare la educație, limbă maternă și religie.

Capitolul 5

DIN NOU ÎMPOTRIVA ISTORICISMULUI: VIITORUL ESTE DESCHIS

Întotdeauna ați acordat o importanță maximă concepției asupra istoriei. Atacul dumneavoastră la adresa istoricismului în special a fost întotdeauna violent și sever. Acesta e unul din motivele pentru care, în anumite momente și în anumite spații culturale, precum Italia postbelică, mai ales în anii șaizeci și șaptezeci, ați fost receptat nefavorabil, cu mici excepții. Vă mărturisesc că mie, de pildă, atunci când am citit în tinerețe câteva din textele dumneavoastră, mi-a repugnat în mod categoric tocmai acest anti-istoricism al dumneavoastră. Critica sistemelor totalitare, a ingineriei sociale, îmi apărea foarte convingătoare, dar îmi era cu neputință să accept înfiorătoarele acuzații pe care le aduceați istoricismului, mai mult chiar decât marxismului. În definitiv, îmi spuneam eu, poți fi la fel de bine istoricist și democrat.

Istoricismul este în întregime o greșeală. Istoricistul vede istoria ca pe un fel de apă curgătoare, ca pe un fluviu care curge la vale, și de aceea își închipuie că poate prevedea pe unde va trece apa pornind din acel moment. Istoricistul se crede foarte inteligent: vede apa curgând la vale și crede că poate anticipa viitorul. Această atitudine este complet aberantă din punct de vedere moral. Putem studia istoria cât vrem, dar acea imagine a fluviului, lipsită de orice conținut real, rămâne o metaforă și nimic mai mult.

Putem studia ceea ce a fost, dar ceea ce a fost s-a sfârșit, iar de acum înainte nu mai suntem în măsură să anticipăm absolut nimic, nu mai suntem în stare să urmărim curentul, trebuie pur și simplu să acționăm pentru a căuta să ameliorăm lucrurile. Momentul prezent este cel în care istoria ia sfârșit, iar noi nu suntem deloc în stare să scrutăm viitorul în ideea că l-am putea prevedea urmărind curentul. Tot astfel, nu putem nici să ne spunem în gând: dintotdeauna am știut că fluviul va trece pe aici.

Trebuie să acceptăm că aceia care spun „am știut dintotdeauna că așa are să fie" sunt un gen de oameni tare antipatic. M-am întrebat totuși, atunci când v-am citit memoriile, precum și la începutul acestui interviu, atunci când vă relatați întâlnirea de la șaptesprezece ani cu frații Eisler, ce impresie vă produc atâtea evenimente care confirmă criticile dumneavoastră de atâta vreme. Dumneavoastră ați formulat o critică radicală a comunismului încă de când erați practic un băiețandru. Timp de decenii v-ați spus probabil în gând: eu am dreptate, mai devreme sau mai târziu își vor da seama cu toții. Acum, în ultimele luni, nu ați simțit pornirea să spuneți „am știut dintotdeauna că fluviul va trece pe aici"?

Sunt mulțumit că așa s-au petrecut lucrurile, dar nu mă simt fericit, astăzi, pentru faptul de a fi știut tot timpul unde era greșeala. Aceasta nu înseamnă nimic. Din acest moment, trebuie să fim atenți la ceea ce trebuie făcut, la misiunea pe care o avem de îndeplinit. Orice s-ar fi petrecut, a trecut. Iar trecutul ne poate învăța, bineînțeles, însă nu poate fi proiectat pentru a anticipa viitorul. Aceasta coincide și cu teribilul declin al artei. Cu alte cuvinte, oricine a văzut marile opere ale trecutului, de pildă, cele ale lui Michelangelo, n-are cum să nu admită că există un declin al artei. Evident, Michelangelo a fost și va rămâne cel mai mare, iar noi nu putem să ne mai așteptăm la ceva asemănător. Dar în orice

caz un declin există. De ce? Deoarece toți artiștii privesc în jurul lor și încearcă să devină numărul unu în viitor. Îi ascultă, ca să zic așa, pe istoricistii care spun ce se va întâmpla în viitor și caută să se introducă în curent, în loc să se gândească să facă opere valabile cu valoare în prezent. Ei sunt mai cu seamă interesați de propria persoană și nu de calitatea lucrării lor și, în plus, ascultă de falșii profeți, de falșii filozofi, care, la rândul lor, încearcă să anticipeze vremurile viitoare. Realitatea este că toți caută să-și depășească propriul timp, dar nimeni nu poate anticipa viitorul, pentru că nimeni nu îl cunoaște. Să luăm exemplul lui Marx: el chiar credea că toate mașinile vor avea întotdeauna motoare cu aburi și că motoarele vor deveni tot mai mari. Ceva în genul aparatului meu de ras electric ar fi fost pentru el cu neputință de închipuit. După cât se pare, avem mașini și motoare care se micșorează tot mai mult, în loc să se mărească, adaptându-se uzului nostru personal. Marx vedea istoria în termeni de mijloace de producție. De fapt, istoria, în raport cu elementele materiale, a adus dezvoltări în termeni de bunuri de consum. Marea revoluție, a cărei însemnătate Marx n-a reușit niciodată să o sesizeze, a fost revoluția feroviară, cea care a permis lumii să devină mai mobilă. Iar căile ferate nu au fost construite în interesul producției; realitatea este că primele căi ferate nu au fost destinate transportului de mărfuri, ci celui de persoane. Se numeau *coaches*[1] (trăsuri), iar pe aceste meleaguri se numesc încă la fel, din vremea când erau trase de cai, ce aveau apoi să fie înlocuiți de motoare cu abur, permițându-se astfel formarea unor convoaie lungi de vagoane și, astfel, ieftinirea călătoriilor. Era un serviciu pentru oamenii care mergeau în vizită la alți oameni, din alte orașe. Înțelegeți ce vreau să spun? Un serviciu personal care a reprezentat una dintre cele mai mari revoluții. Însă Marx nu a văzut-o ca pe o revoluție.

[1] În engl. în original (n. tr.).

Acest proces a fost extins mai apoi de revoluția fordistă, la inițiativa lui Henry Ford de a construi automobile accesibile și muncitorilor, nu doar miliardarilor. Aduc vorba de aceste lucruri, pentru că sunt niște mari revoluții pe care nimeni nu le putea prevedea. Cu siguranță, ele nu au fost nici pe departe prevăzute de Marx. La fel, nimeni nu poate prevedea astăzi care va fi următoarea mare invenție în materie de servicii personale. O astfel de invenție a fost televiziunea, care a devenit cu adevărat o mare nenorocire, deși ar fi putut fi o binecuvântare.

Se vede că nu puteți suferi televiziunea...

Nu, ba chiar, ca o paranteză, vă voi spune că nici nu am, nici nu vreau televizor la mine acasă.

Am adus vorba de această cursă a revoluțiilor tehnologice, ca să arătăm cât de nefondată este pretenția istoricilor de a cunoaște cursul fluviului.

Este pur și simplu o idioțenie, pentru că este o tentativă de a prevedea viitorul istoriei, în timp ce caracteristica istoriei este de a ne pune în fața unor revoluții imprevizibile, precum cea electronică.

Dar a pune problema sensului istoriei, chiar a filozofiei istoriei, este ceva tipic omenesc. Dacă putem să ne punem întrebări, cu oarecare pretenții științifice, asupra dimensiunilor universului, de ce nu ne-am putea întreba și care este sensul istoriei, dacă aceasta se mișcă în vreo direcție identificabilă sau nu?

Cred că aceasta e o greșeală intelectuală. Nu avem nevoie de un sens al istoriei. Noi putem să admirăm istoria; aceasta, într-adevăr, este plină de lucruri admirabile, de oameni minunați. Și putem învăța din istorie și de ce să ne temem. Iar printre lucrurile de care trebuie să ne temem se

găsește ceea ce dumneavoastră numiți „sens al istoriei". Pentru că așa ceva ne duce mereu în direcția greșită.

În Rusia, în anii trecuți, a existat o dezbatere despre ceea ce acolo a fost numit „punctul de intrare", definind astfel începutul „greșelii". Astăzi această dezbatere apare depășită de evenimente, dar prin ea se urmărea identificarea acelui moment în care a început un proces negativ, pentru a afla „punctul de ieșire" din el. Aș dori să vă cunosc opinia în materie, și datorită faptului că faceți parte dintre aceia care situează acest punct mai devreme poate decât se obișnuiește.

Am mai spus că, după părerea mea, marxismul a fost o greșeală chiar de la început, pentru că de la început ideea marxistă a fost de a căuta dușmani, și nu prieteni, cu care să poată colabora pentru rezolvarea problemelor omenirii. Eu și dumneavoastră, de pildă, suntem interesați de ideea cooperării în folosul oamenilor, în ideea ca omenirea să-și rezolve cât mai bine principalele probleme. Marx însă pornise în căutarea dușmanului care trebuia nimicit și astfel a născocit capitalismul, ca întruchipare a acestui dușman. Este evident cum, de la Marx la Hrușciov, aceasta s-a dovedit o mare greșeală. Nu există un „punct de intrare" în greșeală care să trebuiască în continuare căutat. Greșeala a existat chiar din start, din momentul în care ura a luat locul responsabilității. Toți cei care au mari ambiții și urăsc lumea fiindcă nu și le pot realiza cad în această greșeală fundamentală. Marx a căzut de la început, luând în colimator, în chip de dușman ce trebuie nimicit, capitalismul însuși. Se înșeală așadar cine consideră că s-ar fi putut remedia totul, dacă s-ar fi schimbat ceva pe parcurs. Nu, nu este așa.

Nici nu mă îndoiam asupra convingerii dumneavoastră că eroarea fundamentală îi aparține lui Marx din capul locului, și nu celor ce i-au urmat. Dacă aveam vreun dubiu,

acesta privea ideea căutării greșelii și mai departe în timp, la Platon și Aristotel.

Da, sigur, ne-am putea întoarce și mai mult în timp, cu mult înainte de Marx. Am spus deja ceea ce cred despre istoricism. Ne-am putea întoarce la originile viziunii teleologice a istoriei, la originile totalitarismului și ale mitului destinului. Dar astfel am regăsi pur și simplu cele scrise de mine în *Societatea deschisă și dușmanii ei.*

Să le recomandăm atunci această carte cititorilor noștri și, în loc să ne întoarcem în trecutul îndepărtat, să atingem o chestiune actuală: cea a democrației. Acum, după prăbușirea comunismului, există un larg consens în jurul ideii democratice. Dar, abstracție făcând de acordul general asupra unora din principiile sale referitoare la libertăți, democrația se dovedește în rest un subiect extrem de problematic, de contradictoriu și de dificil. Există chiar un concept pe care vă place să-l folosiți frecvent: paradoxurile democrației. Ce e cu aceste paradoxuri?

E o problemă foarte importantă astăzi. Dacă traducem literalmente cuvântul „democrație", el înseamnă „puterea poporului", un concept care deviază de fapt de la punctul esențial, pentru că adevărata problemă a democrației este alta. Și anume aceea de a împiedica dictatura sau, cu alte cuvinte, de a împiedica privarea de libertate, de a împiedica alt tip de putere decât statul de drept. Aceasta e problema. Iar grecii înțeleseseră într-adevăr, încă din Antichitate, că instaurarea democrației nu înseamnă atât instituirea puterii poporului, cât preocuparea pentru a evita pericolul tiraniei. De aceea au introdus ei ostracismul timp de aproape optzeci de ani: pentru că se temeau de apariția unui tiran popular, a unui dictator popular, a unui demagog sau a unui populist – cum i-am zice noi astăzi –, adică a unui om în stare să se facă extrem de popular și să se instaleze la putere ajutat de o majoritate. Funcția ostracismului consta în faptul că oricine

devenea prea popular era expediat afară din țară. Nu era tratat ca un delincvent, nu i se imputa nimic rău; era vorba doar de o precauție. Era o metodă de a nu avea pe nimeni în propria țară care să fie prea popular. Dacă citim celebrul discurs funebru al lui Pericle cu ocazia morții lui Tucidide, înțelegem clar că despre aceasta e vorba. Cum a spus cândva Churchill, în acea frază celebră, democrația este cea mai rea guvernare, cu excepția tuturor celorlalte, care sunt mai rele decât ea. Democrația în sine nu înseamnă nimic bun în mod special; binele, sub toate formele, vine din altă parte, nu din democrație. Aceasta nu este decât un mijloc de a evita tirania și nimic mai mult. E adevărat, se înțelege, că democrația înseamnă că toți sunt egali în fața legii, că nimeni nu poate fi considerat criminal până când nu i-a fost dovedită crima și așa mai departe. Aceste principii fundamentale sunt parte a statului de drept. Ceea ce înseamnă că democrația este un mod de conservare a statului de drept. În democrație nu există principiul conform căruia majoritatea are întotdeauna dreptate, pentru că majoritatea poate comite cele mai grave greșeli, poate să zămislească un tiran, poate să voteze în favoarea tiraniei, cum s-a petrecut destul de des. În Germania, Hitler nu a obținut niciodată majoritatea, dar în Austria a fost votat de mai bine de nouăzeci la sută dintre alegători.

Putem atunci să spunem că democrația este un mod de reglementare a conflictului politic, astfel încât să se evite tirania și dictatura. Dar astăzi, în acest conflict, nu ne găsim noi oare în fața aceleiași polarizări dreapta-stânga? Este oare aceasta o formă permanentă a conflictului politic modern?

Am dat deja răspuns la această problemă.

Ați răspuns că, din punctul dumneavoastră de vedere, a sosit momentul depășirii conflictului ideologic, dar nu ați spus ce credeți despre rolul dreptei și al stângii acum, când

putem considera oarecum încheiată disputa ideologică dintre comunism și anticomunism.

Cred că, în cele pe care le-am spus până acum, este conținut și răspunsul la această întrebare. Rolul inițial al stângii era acela de a-i susține pe cei mai defavorizați, pe *underdogs*. Iar acest principiu continuă să funcționeze din plin. Adevărul este că stânga a deviat și s-a degradat atunci când, din motive ideologice, a continuat să-i considere *underdogs* pe proletari, pe muncitori, deși aceștia deja nu mai erau *underdogs*.

Atunci, în încheiere, ce sarcină i-ar putea reveni stângii în viitorul apropiat?

Stânga trebuie să privească în jurul ei și să se întrebe unde se găsește adevăratul *underdog*. Eu susțin că singura clasă socială importantă care astăzi poate fi considerată ca atare o constituie copiii. Mai clar spus, astăzi, adulții își comit crimele direct în fața copiilor. Aceasta e situația pe care am creat-o. Orice crimă și orice acte perverse făcute în fața copiilor acționează ca exemplu. Suntem pe cale de a uita că toate animalele capătă deprinderi prin intermediul exemplelor, privind și imitând tot ceea ce se petrece în mediul lor înconjurător. Să încercăm să prevenim aceste lucruri până nu e prea târziu.

Apendice

DESPRE STATUL DEMOCRATIC ȘI LIBERTATE

Două conferințe de Karl R. Popper

OBSERVAȚII DESPRE TEORIA ȘI PRACTICA STATULUI DEMOCRATIC*

1. Literatură, știință și democrație: o interdependență?

În Atena, cam din 530 î. Cr., exista o piață liberă de cărți, un loc în care cărțile scrise de mână, sub formă de suluri de papirus, erau expuse spre vânzare. Primele cărți scoase la vânzare au fost cele două mari epopei ale lui Homer: *Iliada* și *Odiseea*.

Din câte relatează Cicero cu 500 de ani mai târziu, îi datorăm lui Pisistrate, tiranul Atenei, meritul de a fi comandat transcrierile poemelor homerice. Pisistrate a fost un mare reformator. Printre altele, el a instituit reprezentațiile dramatice – a întemeiat, cu alte cuvinte, acea instituție pe care noi o numim teatru. E foarte probabil că el însuși l-a editat pentru prima oară pe Homer, a importat materialul de scris – papirusul egiptean – și a cumpărat numeroșii sclavi erudiți cărora li s-a putut dicta textul homeric. Pisistrate era un om bogat care, în ocazii publice festive, le oferea atenienilor reprezentații teatrale și multe alte inițiative culturale. În continuare, alți atenieni, alți întreprinzători, au devenit la rândul lor editori. Erau tentați de faptul că, în Atena, cererea

* Text inedit al unei prelegeri ținute la München, în 9 iunie 1988, la invitația băncii Hofmann. O versiune spaniolă a apărut în „La Naciòn", în septembrie 1990.

de opere homerice era inepuizabilă: toți învățau să citească pe textele lui Homer, toți citeau Homer. Într-o perioadă incredibil de scurtă, opera sa deveni biblia și abecedarul Atenei. La scurt timp au fost publicate și alte cărți. Trebuie ținut cont că, fără piață de carte, nu există publicare. Prezența unui manuscris (sau, în zilele noastre, chiar și a unei cărți tipărite) într-o bibliotecă nu poate echivala cu prezența sa pe piața de carte; iar o piață de carte a existat în Europa pentru multă vreme (aproape două secole) într-un singur loc: la Atena. Corintul sau Teba au fost probabil primele cetăți ale căror piețe au urmat exemplul atenian.

Poeți mai existaseră, firește, încă de mult și, de asemenea, existaseră manuscrise. Dar numai la Atena s-a putut dezvolta o literatură (întrucât aceasta presupune instituția publicării) și s-au afirmat scriitori, istorici, politologi, filozofi, oameni de știință, matematicieni. Doar foarte puțini dintre aceștia erau originari din Atena, precum Tucidide. Dar Atena exercita asupra lor o atracție irezistibilă.

Dintre autorii străini care veneau și-și publicau cărțile la Atena făceau parte omul de știință Anaxagora și ceva mai tânărul istoric Herodot. Amândoi veniseră la Atena ca refugiați politici din Asia Mică. Eu cred că Herodot nu și-a scris vasta operă istorică în intenția de a și-o publica, dar Anaxagora, cu a sa ceva mai scurtă istorie naturală, avea cu siguranță acest gând. Dacă lucrurile stau într-adevăr astfel, aceasta explică atitudinea încă nesigură a acestor scriitori față de practica, pe atunci recentă, a publicării, o practică a cărei importanță crescândă nu și-o putea închipui cineva în acele timpuri.

2. De la prima carte publicată în Europa la revoluția lui Gutenberg

Acel miracol cultural, care a fost Atena secolului V î. Cr., se poate explica în mare măsură, cred eu, prin descoperirea

ateniană a pieței de carte, iar această descoperire explică și democrația ateniană.

Firește, ipoteza conform căreia alungarea din Atena a tiranului Hippias și nașterea democrației ar fi legate de descoperirea pieței de carte nu se poate demonstra, dar multe elemente o sprijină. Meșteșugul scrisului și cititului, repede răspândit în Atena, marea popularitate a lui Homer și – desigur, o consecință a acesteia – popularitatea marilor dramaturgi atenieni, opera pictorilor și a sculptorilor, mulțimea de idei noi aflate în discuție, dezvoltarea intelectuală – toate acestea sunt fapte de netăgăduit. Dar chiar dacă admitem că instituția democrației a fost independentă de toate aceste lucruri – care erau fără îndoială influențate de descoperirea pieței de carte – în schimb, reușita de proporții a tinerei democrații ateniene în războaiele de eliberare împotriva enormului imperiu pers *nu* a fost cu siguranță independentă de aceste lucruri. Reușita aceasta e datorată noii conștiințe de sine, pe care le-o dădea atenienilor extraordinarul patrimoniu cultural și educativ pe care-l dobândiseră, ca și entuziasmului și gustului pentru frumusețe și claritate în artă și poezie.

Este oricum demn de remarcat că descoperirea lui Gutenberg din secolul al XV-lea și marea deschidere a pieței de carte provocată de inventarea tiparului au dus la o analoagă revoluție culturală: Umanismul. O dată cu revitalizarea literaturii antice, toate artele au devenit fertile. A apărut o nouă știință a naturii, iar în Anglia reforma a dus la cele două revoluții, cea sângeroasă din 1648-49 și cea pașnică din 1688, cu care a început lenta evoluție democratică a parlamentului englez. În acest caz legătura a fost mai evidentă.

3. Succese și insuccese ale democrației ateniene

Miracolul atenian constă în extraordinare evenimente culturale, politice și militare din secolul V î. Cr., ulterioare

inventării pieței de carte. Aceste mari evenimente au loc în paralel cu rapida dezvoltare a unei literaturi cu adevărat fără egal, care constituie un model pentru viitorul Europei. Aceste mari evenimente includ două războaie de aproape treizeci de ani. În primul dintre ele, Atena a fost distrusă, dar a ieșit învingătoare. În cel de-al doilea, ea a suferit o înfrângere dezastruoasă. Iată un scurt tabel cronologic al evenimentelor mai importante:

507	Instaurarea democrației în Atena.
493	Înarmare, crearea flotei sub Temistocle.
490	Bătălia de la Maraton.
480	Atena este evacuată și distrusă de perși. Rezistența se concentrează în flotă. Bătălia de la Salamina.
479	Bătălia de la Plateea și Micale. Grecii ionieni amenințați în Asia Mică și pe insule cer ajutor Atenei, ceea ce duce la alianța maritimă atico-delică și la așa-zisul imperiu atenian. Întărirea și reconstruirea Atenei.
Din 462	Epoca lui Pericle. Construirea Acropolei și a Partenonului.
Din 431	Catastrofă în Sicilia: distrugerea flotei și a armatei ateniene.
411	Prăbușirea democrației ateniene.
404	Victoria Spartei asupra Atenei și instaurarea unui guvern-marionetă dependent de Sparta, un guvern antidemocratic bazat pe teroare și care, în opt luni de deținere a puterii, a ucis mai mulți cetățeni atenieni decât muriseră în ultimii și cei mai cruzi zece ani de război.

Aici se termină de obicei istoria celui de-al doilea război de aproape treizeci de ani, și astfel se creează ușor impresia că acela a fost și sfârșitul democrației ateniene. Dar impresia

este greșită. Nu a fost sfârșitul. După opt luni, cei treizeci de tirani au fost învinși în bătălia de la Pireu de către un grup de atenieni democratici, iar între Sparta și regimul democratic din Atena a fost încheiată o pace. Astfel, democrația supraviețuise celor mai duri ani ai unui război îngrozitor și trădării de patrie din partea unor cetățeni de seamă; până și dușmanii săi aveau să considere, timp de mai bine de o jumătate de secol din acel moment, democrația atenian invincibilă.

Dar democrația atenian comisese greșeli înspăimântătoare. Nu numai greșeli tactice sau strategice, dar și crime împotriva umanității, cum ar fi distrugerea insulei Melos, care a fost atacată de Atena, pe cât se pare, în absența vreunei provocări directe. Toți bărbații au fost uciși, iar femeile și copiii au fost vânduți ca sclavi. Ce mai înseamnă sentința greșită împotriva lui Socrate (un proces politic în care acuzatorul era șeful unui partid) față de acest îngrozitor delict? Tucidide, care a fost general în armata atenian, ne face o relatare exactă și amănunțită a evenimentului: o decizie de neiertat prin cinismul său, o decizie a unei majorități pe deplin conștiente de acțiunile sale și de vinovăția sa. Și au mai fost multe cazuri asemănătoare.

Pentru aceste cazuri nu există circumstanțe atenuante, dar există, din fericire, și alte decizii despre care ne relatează Tucidide. Astfel, Mitilene, încălcându-și propria alianță, se răzvrătise împotriva Atenei, care avea s-o învingă. Atenienii au trimis o corabie cu un general însărcinat să-i omoare pe toți cei din Mitilene. Dar în ziua următoare atenienii au fost cuprinși de remușcări. Fu convocată o nouă adunare populară, ce avea să fie descrisă de Tucidide, în care, printr-un discurs, Diodotos cere îndurare. Voturile îi aduc o majoritate foarte slabă, dar suficientă ca îndată să fie trimisă o a doua corabie în urma celei dintâi, cu echipajul vâslind zi și noapte, neîntrerupt, cu așa zor încât avea să ajungă la timp

ca să contramandeze ordinul precedent. Într-atât de aproape a fost de nimicire cetatea Mitilene, scrie Tucidide.

4. Democrația n-a fost niciodată puterea poporului, nu poate fi și nici nu trebuie să fie așa ceva

Ați putut, cred, să constatați faptul că democrația pune probleme grave. Astfel de probleme au existat de la început și continuă să existe. Cele mai importante și mai dificile sunt problemele morale.

Una dintre aceste probleme care creează mereu confuzie și care, în aparență, e o problemă morală pur verbală e următoarea: „democrație" înseamnă „putere a poporului", ceea ce îi face pe mulți să creadă că acest termen are importanță pentru teoria formelor statale definite astăzi în Occident ca democrații.

Grecii au dat diferite nume diverselor forme de administrație statală, deoarece astfel își propuneau să vadă care din posibilele forme de guvernământ este bună sau rea, preferabilă sau nefavorabilă. Astfel au fost definite patru tipuri de orânduire, în funcție de calitățile morale ale guvernanților. Această idee avea să fie apoi folosită de Platon și sistematizată după cum urmează:

1) Monarhia – domnia unui singur om bun și 2) forma sa falsificată, tirania – domnia unui singur om rău;

3) Aristocrația – domnia unor oameni puțini și buni și 4) forma sa falsificată, oligarhia – domnia unor oameni puțini și mai puțin buni;

5) Democrația – domnia poporului, a celor mulți, a mulțimii. *În acest caz*, conform lui Platon, există *o singură* formă, care este rea, deoarece printre cei mulți există mereu mulți răi.

Astăzi este extrem de important să cercetăm problematica ce stă la baza acestui sistem. Ne dăm seama că Platon pleacă de la o chestiune întrucâtva naivă: *cine* trebuie să conducă în stat? *cine* trebuie să exercite puterea dominantă?

Cu siguranță, această întrebare naivă se poate formula într-un stat mic, precum cetatea-stat ateniană, în care toate personalitățile importante se cunoșteau bine între ele. E demn de observat că, fără îndoială, la un nivel inconștient, chestiunea se află încă la baza dezbaterilor politice actuale. Marx și Lenin, Mussolini și Hitler, plus majoritatea oamenilor politici democrați, deseori fără să-și dea seama, reflectau neobosit asupra acestei idei extrem de personale. Iar atunci când formulau reguli generale, de obicei acestea nu erau decât răspunsuri la întrebarea „cine trebuie să conducă?". Răspunsul lui Platon era: „trebuie să conducă cel mai bun". Acesta era în mod clar un răspuns etic. Marx și Lenin răspundeau: „trebuie să conducă proletarii" (și nu capitaliștii, așa cum se întâmplă acum); și ei trebuie într-adevăr să conducă statul: trebuie să exercite o putere dictatorială! Aici elementul moral este oarecum ascuns, dar proletarii cei buni, firește, trebuie să conducă în locul capitaliștilor răi.

Despre Hitler nu e nevoie să vorbesc. Răspunsul său este pur și simplu „eu". E clar că, asemeni predecesorilor săi, el considera fundamentală întrebarea „cine trebuie să conducă?". Acum aproape patruzeci de ani, am propus să fie respinsă, întrucât era eronată, întrebarea: „Cine trebuie să conducă?", spre a fi definitiv îngropată. E vorba despre o falsă problemă care duce la soluții înșelătoare și, până la urmă, ridicole: avem de-a face cu niște soluții care par să fie impuse de un imperativ moral; dar, dintr-un punct de vedere moral, e extrem de imoral să-ți consideri propriii adversari politici moralmente răi (iar propriul partid politic – bun). Aceasta duce la ură, care este întotdeauna rea, și la o atitudine care sporește puterea, în loc să contribuie la limitarea ei.

Deoarece inițial noi eram interesați, pe cât se pare, de o confruntare între formele de guvernământ, nu de oameni presupuși a fi buni sau răi, nici de clase, rase ori poate religii!

Propun așadar să înlocuim întrebarea platoniciană „cine trebuie să conducă?" cu una complet diferită, și anume:

„Există oare forme de guvernământ reprobabile din punct de vedere moral?". Sau, formulat negativ: „Există oare forme de guvernământ capabile să ne elibereze de o guvernare malefică sau doar incompetentă care ne aduce prejudicii?".

Eu susțin că astfel de întrebări stau, în mod inconștient, la baza așa-ziselor noastre democrații; că ele diferă complet de întrebarea platoniciană dacă poporul trebuie să guverneze. Ele stau chiar și la baza democrației ateniene, precum și a democrațiilor noastre moderne din Occident.

Noi, cei care ne prezentăm ca democrați, considerăm o dictatură sau o tiranie ca fiind ceva rău din punct de vedere moral: nu doar greu de suportat, dar și inadmisibilă din punct de vedere moral, întrucât este iresponsabilă. Prin simplul fapt de a o suporta, noi ne simțim părtași la rău. Dar noi suntem obligați să o suportăm. Aceasta era situația conspiratorilor din 20 iulie 1944, care au încercat să scape din îngrozitoarea capcană morală în care căzuseră o dată cu decizia democratică din martie 1933 în cazul legii asupra puterilor depline. O dictatură ne impune o situație de care nu suntem responsabili, dar pe care în general nu o putem schimba. E vorba de o situație omenește insuportabilă. Este deci datoria noastră morală de a face tot posibilul pentru a-i împiedica apariția.

Și tocmai aceasta încercăm să facem cu așa-zisele forme statale democratice, tocmai aceasta le este justificarea morală. Democrațiile nu sunt deci forme de suveranitate populară, ci în primul rând instituții prevăzute să ne apere împotriva dictaturii. Ele nu îngăduie o conducere de tip dictatorial, o acumulare de putere, ci caută să limiteze puterea statului. Este vital, în acest sens, ca o democrație să rămână deschisă posibilității de a destitui guvernul fără vărsare de sânge, atunci când acesta ne violează drepturile și îndatoririle specifice, dar și atunci când politica sa ni se pare nedreaptă sau nepotrivită.

De aceea, nu e vorba de putere și de „cine" o exercită, ci e vorba de guvernare și de „cum se guvernează". Problema este, mai mult decât orice altceva, ca guvernul să nu aibă prea multă putere. Deci, ca să ne exprimăm mai bine, problema este modul în care se face administrarea statului.

Aceasta era atitudinea – poate neexprimată, dar putând fi demonstrată – care stătea la baza democrației ateniene. Aceasta e, sau ar trebui să fie, și atitudinea noastră actuală. Oricare grup ar vrea să se erijeze în întregul popor, indiferent dacă e vorba de militari, lucrători, funcționari (ziariști, comentatori radio și televiziune), scriitori, teroriști ori adolelescenți, nu este dorit nici la putere, nici la comandă. Nu vrem să ne temem, nici să fim constrânși să ne temem de ei. Vrem și uneori suntem nevoiți să ne apărăm de pretențiile lor. Acesta e scopul formelor noastre de guvernământ occidentale, pe care printr-un echivoc verbal și în virtutea obișnuinței le numim „democrații" și care au ca intenție apărarea libertății personale împotriva tuturor formelor de putere, cu o *singură* excepție: aceea a suveranității, a domniei legii.

5. Problema fundamentală: guvernul trebuie să poată fi destituit fără vărsare de sânge

Punctul meu de vedere este acesta: esența unei forme de guvernământ constă în a permite destituirea guvernului fără vărsare de sânge, ca apoi un nou guvern să poată mânui frâiele puterii. Este relativ lipsit de importanță, se pare, *cum* are loc această destituire – prin alegeri sau prin votul dietei federale – cât timp e vorba despre o majoritate, fie de alegători, fie de reprezentanți ai cetățenilor, fie chiar de judecători ai unei curți constituționale. Nimic nu a demonstrat mai clar caracterul democratic al Statelor Unite, decât demisia președintelui Richard Nixon, echivalentă de fapt cu o destituire.

În cazul unei schimbări de guvern, această putere negativă, adică amenințarea unei destituiri, capătă o importanță maximă. O putere pozitivă, constând în numirea unui guvern sau a unui șef de guvern, reprezintă o alternativă destul de lipsită de importanță. Această opinie nu este totuși unanim împărtășită, iar într-o anumită măsură, falsul accent care se pune pe noua numire este periculos: numirea guvernului poate fi interpretată ca însemnând cedarea din partea alegătorilor a unor prerogative, ca o legitimare obținută în numele poporului și prin „voința poporului". Dar ce știm noi și ce știe poporul despre greșelile, ba chiar despre delictele de care se va face vinovat guvernul de el ales?

După o anumită perioadă, putem să judecăm un guvern sau o politică și putem, eventual, să le dăm aprobarea noastră și deci să realegem guvernul. Acesta se poate bucura, eventual, de aprobarea noastră anticipată; în rest, nu știm nimic, nu putem ști nimic, nu îl cunoaștem; și deci nu putem presupune că nu va abuza de încrederea noastră.

Din cele relatate de Tucidide, Pericle a exprimat mai simplu această idee: „Chiar dacă puțini dintre noi sunt în stare să conceapă sau să pună în practică o politică, toți suntem capabili să o judecăm".

Această succintă formulare mi se pare fundamentală. Vă rog să observați că este exclusă aici ideea unei puteri a poporului și cu atât mai puțin a unei inițiative din partea poporului. În locul lor găsim ideea, complet diferită, a unei *judecăți din partea poporului.*

Pericle (sau Tucidide?, deși probabil că amândoi erau de aceeași părere) a arătat aici foarte pe scurt de ce poporul nu poate guverna, chiar dacă nu ar întâmpina greutăți de nici un fel. Ideile, mai ales cele noi, nu pot fi decât opere individuale, chiar dacă clarificarea și perfecționarea lor nu exclude totuși o colaborare restrânsă. Mulți pot vedea apoi – mai ales în cazul în care au trăit consecințele acestor idei – dacă acestea

erau bune sau rele. Iar astfel de evaluări, astfel de deliberări între da și nu, pot fi obținute de la un electorat mai amplu.

De aceea, un concept precum „inițiativa populară" apare drept diversionist și propagandistic. Aceasta e de obicei o inițiativă a celor puțini care, în majoritatea cazurilor, este înfățișată poporului pentru o evaluare critică. Și de aceea este important, în astfel de cazuri, să știm dacă măsurile propuse depășesc sau nu competențele electoratului care le evaluează. Înainte de a încheia cu acest subiect, aș dori să atrag atenția asupra unui pericol care apare atunci când populația și copiii sunt învățați că trăiesc într-un regim al puterii poporului – lucru neadevărat (și care nu poate fi adevărat). Cum toți aceștia își dau repede seama de acest neadevăr, oamenii nu se simt doar nemulțumiți, ci și păcăliți: ei chiar nu știu nimic despre această veche confuzie de termeni. Acest lucru poate să aibă consecințe negative atât asupra viziunii lor generale despre lume, cât și asupra mediului politic, ba chiar poate favoriza apariția terorismului. Am întâlnit efectiv astfel de cazuri.

6. Libertatea și limitele ei

După cum am văzut, suntem cu toții responsabili, într-o anumită măsură, alături de guvernanți, chiar dacă nu participăm direct la guvernare. Dar această răspundere împărtășită presupune libertate – presupune, de fapt, o seamă de libertăți: libertatea cuvântului, libertatea accesului la informații și libertatea de a da informații, libertatea de *a publica* și multe altele. Un „exces" de etatism inhibă libertatea. Există însă și un abuz de libertate, analog abuzului puterii statale. Se poate abuza de libertatea cuvântului și a presei, care pot fi utilizate, de pildă, în scopuri de dezinformare sau de instigare. În mod cu totul analog, puterea poate abuza de orice limitare a libertății.

Avem nevoie de libertate pentru a împiedica statul să abuzeze de puterea sa și avem nevoie de stat pentru a

împiedica abuzul de libertate. E clar că această problemă nu va putea fi niciodată rezolvată teoretic și principial cu ajutorul legilor.

E nevoie de o curte constituțională și, mai mult decât orice, e nevoie de bunăvoință.

Avem nevoie de convingerea că astfel de probleme nu pot fi rezolvate definitiv sau, mai exact, că le-ar putea rezolva pe deplin doar o dictatură, cu principiile ei morale atotputernice. Trebuie să ne mulțumim cu soluții parțiale și compromisuri; nu ne este permis să ne lăsăm seduși într-atât de înclinația noastră spre libertate, încât să neglijăm problemele iscate atunci când se abuzează de ea.

7. Thomas Hobbes, Immanuel Kant, Wilhelm von Humboldt, John Stuart Mill

Aceste probleme au fost identificate de mai mulți gânditori, care, în temeiul unor principii universale, au căutat să motiveze necesitatea puterii statului și a limitelor sale.

Thomas Hobbes pleca de la presupunerea că, în absența statului, orice om este un potențial dușman de moarte al aproapelui său („Homo homini lupus") și conchidea că avem nevoie de un stat care să fie cel mai puternic cu putință, pentru a limita delictele și recursul la violență. Kant vedea problema cu totul altfel. Deși era convins de necesitatea statului și de limitarea libertății, el se pronunța pentru o reducere la minimum a unei astfel de limitări. El aspira către „o constituție care să aibă ca scop maxima libertate umană prin legi în stare să garanteze coexistența libertăților fiecăruia cu libertatea celorlalți"[1]. Nu dorea un stat mai puternic decât ar fi fost necesar pentru a garanta că fiecare

[1] I. Kant, *Kritik der reiner Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1956, p. 351.

cetățean are atâta libertate cât este compatibilă cu minima limitare posibilă a libertăților celuilalt și nu mai mult decât îi este permis prin limitarea libertății lui de către libertățile celuilalt. Inevitabila limitare a libertății era considerată de Kant ca o consecință necesară a conviețuirii umane. Ideea kantiană poate fi explicată prin următoarea anecdotă: un american a fost acuzat că a lovit pe cineva în nas. El s-a apărat susținând că este un cetățean liber și că are, prin urmare, libertatea de a-și mișca pumnii în orice direcție vrea. La care judecătorul i-a răspuns: „Libertatea dumneavoastră de a vă mișca pumnii are limite, care se pot uneori schimba. Dar nasurile concetățenilor dumneavoastră se află întotdeauna în afara acestor limite."

Într-o lucrare ulterioară a lui Kant (*Despre expresia comună: aceasta se justifică în teorie, dar nu este de folos în practică*, 1793), găsim o teorie a statului și a libertății mult mai dezvoltată. În a doua parte a acestei lucrări, în care îl critică pe Hobbes, Kant enumeră „principiile pure ale rațiunii". Cel dintâi este „libertatea omului în calitate de om, principiu constitutiv al unei comunități[1] pe care îl formulez astfel: nimeni nu mă poate obliga să fiu fericit într-o (anumită) lume, dar oricine își poate căuta propria fericire în modul pe care îl socotește de cuviință [...]. Un guvern care ar fi constituit după principiul bunăvoinței față de popor [...] adică un guvern paternalist (*imperium paternale*) [...] este regimul cel mai despotic care poate fi imaginat". Chiar dacă această ultimă observație (azi, după Lenin și Stalin, după Mussolini și Hitler) mi se pare exagerată, sunt pe deplin de acord cu Kant. Întrucât ceea ce intenționez să afirm – contrar lui Hobbes – este că nu vrem un stat atotputernic într-atât de binevoitor încât să ne protejeze viața (care se află în mâinile noastre) împotriva acelor lupi care sunt semenii noștri, ci un stat a cărui sarcină esențială să fie aceea de a ne respecta și garanta drepturile.

[1] În original: „eines Gemeinen Wesens" („al unui om comun").

Această sarcină ar rămâne esențială, chiar dacă, contrar opiniei lui Hobbes, toți oamenii s-ar purta unul cu celălalt cu o delicatețe îngerească. Pentru că atunci cei mai slabi ar fi lipsiți de drepturi care să-i protejeze împotriva celor mai puternici, cărora le-ar datora recunoștință pentru toleranța lor. Doar existența unui stat de drept poate rezolva această problemă și crea astfel ceea ce Kant numește „demnitatea persoanei umane".

În aceasta rezidă forța ideii kantiene a statului și motivul refuzului său la adresa paternalismului. Ideile lui Kant au fost dezvoltate ulterior de Wilhelm von Humboldt. Acest lucru este important, deoarece se crede îndeobște că, după Kant, astfel de idei nu au avut nici o audiență în Germania, mai cu seamă în Prusia și în cercurile politice importante. Cartea lui Humboldt se intitulează *Idei pentru definirea limitelor acțiunii statului*. A fost publicată în 1851, dar fusese scrisă cu mult timp înainte.

Prin intermediul cărții lui Humboldt, ideile lui Kant au pătruns în Anglia. Cartea lui John Stuart Mill, *Despre libertate* (1859), se inspira din Humboldt și deci din Kant, în special din critica paternalismului a lui Kant. A fost una din cărțile care au influențat cel mai mult mișcarea liberal-radicală din Anglia.

Kant, Humboldt și Mill se străduiau să formuleze necesitatea unui stat în așa fel încât să-l mențină în limitele cele mai înguste cu putință. Ideea lor era aceasta: avem nevoie de un stat, dar cu care să avem de-a face cât mai puțin; acesta e contrariul unui stat totalitar; nu vrem nicidecum un stat paternalist, autoritar sau birocratic; pe scurt, vrem un stat minimal.

8. Stat minimal sau stat paternalist?

Avem nevoie de un stat, unul de drept, atât în sensul kantian al termenului, care presupune că drepturile noastre sunt o realitate, cât și în celălalt sens, tot kantian, care cere

să fie creat și sancționat acel drept – juridic – care ne limitează libertatea, o limitare cât mai restrânsă și cât mai justă cu putință.

În ceea ce mă privește, eu cred că orice stat are o anumită componentă paternalistă sau chiar mai multe și că acestea sunt determinante.

Sarcina fundamentală atribuită statului – ceea ce așteptăm de la el înainte de toate – este să ne recunoască dreptul la libertate și la viață, iar la nevoie să ne ajute să ne apărăm libertatea și viața (și tot ceea ce este legat de ele) ca pe niște drepturi ale noastre. Dar o atare sarcină este paternalistă prin însăși natura ei! Până și ceea ce Kant numește „bunăvoință" capătă aici, chiar din premisele sale, o însemnătate incontestabilă. Când suntem nevoiți de împrejurări să ne apărăm drepturile fundamentale, nu ar trebui să întâmpinăm din partea statului (a organelor statului) nici ostilitate, nici indiferență, ci bunăvoință. De fapt, este o situație paternalistă, atât de sus în jos (din partea organelor statului care ar trebui să fie binevoitoare), cât și de jos în sus (din partea cetățeanului care caută ajutorul cuiva mai puternic).

E adevărat că dreptul, în obiectivitatea sa, se află deasupra acestor raporturi mai degrabă personale. Dar dreptul care se realizează în cadrul statului și al legilor sale este o întreprindere omenească și deci supusă greșelii, iar organele sale sunt constituite din oameni supuși greșelii. Iar faptul că acești oameni sunt câteodată răuvoitori și că noi trebuie să fim mulțumiți și chiar recunoscători – de-a lungul multor ani dedicați serviciului – atunci când ne arată „bunăvoința" lor, cea disprețuită de Kant ca fiind prea umană, toate acestea ne demonstrează că în aceste cazuri paternalismul capătă un rol complex. Așa stau, totuși, lucrurile – nu-mi face plăcere să o recunosc, dar mi se pare că aceasta e realitatea, care, ori de câte ori a fost neglijată, a condus, în dezbaterile din ultimii ani, la confuzii logice și chiar la situații ridicole. Mă refer la foarte recentul atac la adresa conceptului

de stat-Providență. Consider acest atac, precum și dezbaterea pe care a redeschis-o, de mare însemnătate. Dar cum se întâmplă adesea, și de această dată filozofia la modă în epocă nu poate să fie totuși luată în serios. Ea încearcă să demonstreze că teoria statului-Providență, presupusă a fi un model de moralitate și umanitate, constituie de fapt un atac imoral adus celui mai important dintre drepturile omului – dreptul la autodeterminare, dreptul de a fi fericiți și nefericiți în felul nostru, drept pe care Kant l-a apărat împotriva paternalismului.

Noul atac radical la adresa paternalismului pleacă de obicei de la acel pasaj din cartea lui John Stuart Mill, *Despre libertate*:

Unicul scop care le îngăduie oamenilor – atât în calitate de indivizi, cât și în cea de colectivitate – să intervină asupra libertății de acțiune a unuia din ei este autoapărarea [...]. Unicul scop care îndreptățește utilizarea forței împotriva unui membru al unei colectivități civilizate, împotriva voinței sale, este acela de a-l împiedica să le aducă vreun prejudiciu celorlalți. Bunăstarea acelui membru – atât fizică, cât și morală – nu poate fi un motiv legitim pentru o astfel de intervenție (asupra libertății sale de acțiune). Nimeni nu poate fi constrâns de lege să facă sau să nu facă un anumit lucru pentru că este în avantajul său, nici pentru că așa e înțelept să procedeze (conform părerii altora), și nici măcar pentru că doar așa ar fi drept (din punct de vedere juridic sau moral).

Acest pasaj, de altfel nu prea fericit formulat în originalul englezesc, reia principiul kantian, conform căruia oricine trebuie să aibă libertatea de a fi fericit sau nefericit în felul său, și condamnă orice intervenție paternalistă ca fiind ilicită – chiar dacă intervenția e motivată de ivirea unui pericol pentru interesele unei terțe persoane. Nimeni – nici rudele, nici prietenii și cu siguranță nici o administrație,

nici o instituție (precum parlamentul), nici un funcționar, nici un angajat – nu-și poate aroga dreptul de a se transforma în tutorele unui adult și de a-l priva de libertate; cel puțin dacă o terță persoană nu este pusă astfel în pericol.

De acord: cine ar putea contrazice acest principiu al lui Mill? Dar poate fi oare aplicat el în apărarea libertății de acțiune?

Să analizăm un exemplu foarte dezbătut: deține oare statul dreptul de a le ordona cetățenilor conducători auto să-și pună centură de siguranță? Evident că nu, în temeiul principiului lui Mill, și nici atunci când experții sunt de părere că ar fi un lucru necesar din motive de siguranță, sau că este, cu alte cuvinte, periculos să conduci mașina fără centură de siguranță. Dar atenție! Dacă lucrurile stau astfel, oare statul nu este pur și simplu *obligat* să împiedice situația în care pasagerul, ca *terță persoană*, este pus în pericol? Oare statul nu este *obligat* să-i interzică șoferului să conducă până când pasagerul nu se decide, bineînțeles, fără constrângeri, să-și pună centura de siguranță?

Un alt exemplu, la fel de controversat, este interdicția de a fuma. Este clar că, potrivit principiului lui Mill, nimănui nu i se poate interzice să fumeze, dacă are chef. Dar dacă ceilalți nu au chef? Când experții unui stat spun că nu e sănătos – ci, dimpotrivă, periculos – să inspiri fumul țigărilor altuia, nu este oare obligat statul să interzică fumatul în toate împrejurările în care o terță persoană s-ar găsi în situația menționată?

Problema este asemănătoare pentru diferite forme de asigurare, de exemplu pentru cazurile de calamități. Conform principiului lui Mill, o asemenea asigurare nu ar trebui să devină obligatorie, constrângându-l să se asigure sub amenințarea pedepsei pe cel care se expune primejdiei, ci interzicând unei terțe persoane, de pildă furnizori de locuri de muncă, tot sub amenințarea pedepsei, să angajeze pe oricine nu s-a asigurat în prealabil. Un alt caz foarte controversat

este cel al drogurilor. E clar că, potrivit principiului lui Mill, oricine are intenția și dorința (la paisprezece ani, douăzeci sau douăzeci și unu, nu contează), are dreptul absolut de a se distruge singur consumând droguri, iar statul nu-i poate lua acest drept. Dar statul nu este oare obligat să-i împiedice pe alții să dea naștere unei situații atât de periculoase? De aceea, nu este oare statul obligat să interzică vânzarea drogurilor, așa cum de altfel și face actualmente, și încă apelând la cele mai dure pedepse?

Nu vreau să susțin că toate cazurile în discuție trebuie tratate după această metodă; dar se pare că ea este eficace. (Cazul conducătorului auto, care inițial părea dificil, se poate rezolva foarte ușor: statul este obligat să constrângă, sub amenințarea unei sancțiuni, pe oricine pune la dispoziție unei terțe persoane un vehicul – prin vânzare sau închiriere – să-l pună să semneze pe beneficiarul mașinii un document prin care se obligă să plătească o sumă mai mare dacă s-ar întâmpla să uite, înainte de a porni, să-și pună centura de siguranță.) Recunosc că le-ar prinde foarte bine organelor statului (nu din punctul de vedere al intereselor lor, ci din al nostru), dacă li s-ar aminti mereu, o dată cu adoptarea acestei metode a interdicției, că nu au dreptul să constrângă pe nimeni să facă ceva „în propriul interes". Dar acestea și-ar putea totuși dezlănțui toate instinctele paternaliste, chiar și într-o formă (oarecum) ameliorată – cum se întâmplă mai mult sau mai puțin astăzi, deși cu scuza acțiunii pentru protejarea terților.

Taxele pentru statul-Providență ar fi cerute nu ca proprie asigurare, ci ca protecție a terțelor persoane și oricine ar fi complet liber să plătească taxele, fără însă a face uz de propriile drepturi la bunăstare.

Principiul lui Mill (pe care eu îl accept în această formă: fiecare trebuie să fie liber de a fi fericit sau nefericit în felul său, cu condiția să nu fie pusă în pericol o terță persoană, dar statul este răspunzător de faptul că cetățenii săi neinformați riscă pericole, altminteri evitabile, pe care ei nu sunt în stare

să le evalueze) poate aduce o contribuție foarte limitată la critica statului-Providență, care este extrem de importantă; interesul nostru legitim pentru un stat minimal nu are *nimic* de-a face cu principiul lui Mill. Interesul nostru pentru stat minimal are însă mari legături cu statul-Providență, întrucât el ne conduce la ideea privatizării asigurării sociale.

În sfârșit, aș vrea să atrag atenția asupra unei alte funcții tradiționale a statului, pe care mi-ar plăcea să o consider inutilă, la fel ca multe altele pe care totuși mi-e cu neputință să le consider astfel: este vorba de o funcție de cea mai mare însemnătate, imposibil de încredințat vreunei întreprinderi private.

Mă refer la apărarea națională. E clar că aceasta este o funcție paternalistă și e clar că importanța sa actuală pune în umbră toate teoriile statale antipaternaliste. Dimpotrivă, aceste filozofii păreau să nutrească mari speranțe că se va putea elimina problema apărării naționale pur și simplu ignorând-o. Dar ea este de o însemnătate enormă și implică costuri uriașe. Este cea mai gravă amenințare a statului minimal. O funcție a statului de o importanță egală, strâns legată de apărarea națională, dar cu siguranță mai puțin costisitoare, este politica externă. Amândouă au drept consecință transformarea ideii de stat minimal într-un ideal îndepărtat și utopic, la care totuși nu trebuie renunțat doar pentru atâta lucru; statul minimal supraviețuiește, fie și numai ca principiu normativ.

Aș vrea totuși să mai amintesc un lucru: un stat care este obligat să-și apere națiunea trebuie să controleze aptitudinea cetățenilor săi de a lupta și, astfel, și sănătatea. Ba chiar e obligat să controleze până la un anumit punct economia, întrucât trebuie să dispună de importante provizii, precum și de tehnica traficului, a semnalizărilor și multe altele.

9. Dreptul minorilor

Și totuși, *din principiu* și *din motive morale*, fără un minimum de autoritate lucrurile nu merg cum trebuie. Dacă

statul le recunoaște cetățenilor dreptul de a fi protejați de poliție împotriva hoților, el trebuie să recunoască și dreptul minorilor de a fi protejați în diferite feluri, dacă e nevoie chiar și împotriva părinților. Astfel, statul devine paternalist din principiu. În locul problemei „stat minimal sau stat paternalist?" se ajunge la formula „stat paternalist *nu mai mult* decât este necesar din punct de vedere moral". În locul unei superiorități morale principiale a statului minimal față de statul paternalist care e moralmente arogant, se revine la vechea opoziție dintre stat și libertate, precum și la regula lui Kant de a nu limita libertatea mai mult decât este indispensabil.

10. Cum se poate rezolva problema birocrației civile. Birocrația militară

O chestiune importantă în oricare teorie a statului netiranic (deci „democratic") este cea a birocrației, deoarece birocrațiile noastre sunt „antidemocratice" (în sensul pe care îl dau eu cuvântului). Ele conțin o mulțime de „mici dictatori" care practic nu sunt niciodată constrânși să dea socoteală de acțiunile sau omisiunile lor. Marele gânditor Max Weber considera imposibil de rezolvat această problemă, fiind mai degrabă pesimist. Eu o consider lesne de rezolvat în principiu, dacă se recunosc principiile *noastre* democratice și dacă există voința de a rezolva cu onestitate problema. Dar și eu, la rândul meu, consider imposibil de rezolvat problema birocrației *militare*.

Pericolul unei puteri militare a cărei dezvoltare indefinită nu poate fi controlată public este unul din motivele pentru care eu, în mod optimist, îmi pun toată speranța într-o pace mondială și trebuie s-o fac, chiar dacă aceasta este încă undeva, departe: e vorba de o speranță în „pacea eternă" a lui Immanuel Kant. Dar, ajuns aici, mă grăbesc să clarific faptul că eu, *în interesul păcii*, mă opun așa-zisei mișcări

pacifiste. Trebuie să învățăm din propriile experiențe: de două ori până acum, mișcarea pacifistă a contribuit la încurajarea agresorilor. Împăratul Wilhelm al II-lea se aștepta ca Anglia, deși era națiunea garantă a Belgiei, să nu decidă intrarea în război din motive pacifiste, iar Hitler va crede același lucru în privința Angliei, care era garanta Poloniei.

11. Speranța tineretului

Democrațiile noastre occidentale – și mai întâi de toate Statele Unite, cea mai veche dintre democrațiile occidentale – constituie un succes fără precedent: un succes care este rodul unei mari cantități de muncă, de eforturi, de bunăvoință și, mai mult decât orice, de idei creative în diferite domenii. Rezultatul este că acum un număr mai mare de oameni fericiți duc o viață mai liberă, mai frumoasă și mai lungă decât înainte.

Știu, firește, că multe lucruri ar trebui ameliorate. Cel mai important este cu siguranță faptul că „democrațiile" noastre nu se deosebesc suficient de mult de dictaturile majorității. Dar în istorie nu au existat până acum state în care oamenii să poată trăi atât de liber și în care ei să ducă o viață la fel de bună sau mai bună ca aceasta.

Știu că prea puțini împărtășesc această opinie. Știu că din lumea noastră nu lipsesc aspectele negative: delincvență, violență, droguri. Facem multe greșeli, iar dacă mulți dintre noi învață din greșelile lor, există unii care rămân întemnițați în ele. Așa e lumea noastră: ne dictează și obligații. Putem să trăim în ea fericiți și mulțumiți. Dar acest lucru trebuie și spus în mod deschis! Eu nu aud mai pe nimeni să-l spună vreodată. În schimb, aud zi de zi văicăreli și nemulțumiri despre cât de rea este lumea în care suntem condamnați să trăim.

Consider răspândirea acestor minciuni ca fiind cel mai grav delict al timpului nostru, întrucât ele amenință tineretul

și încearcă să-i submineze dreptul la speranță și optimism. În unele cazuri, tocmai aceste minciuni îi împing spre sinucidere, droguri sau terorism.

12. Optimismul și pericolul comunicării în masă

Din fericire, adevărul se poate lesne verifica: iar adevărul este că noi, în Occident, trăim în lumea cea mai bună care a existat vreodată. Nu putem îngădui ca acest adevăr să fie trecut sub tăcere. Canalele de comunicare în masă, care sunt cele mai vinovate sub acest aspect, trebuie lămurite că provoacă grave prejudicii. Trebuie convinse să colaboreze. Ele trebuie făcute să recunoască și să spună adevărul, să vadă pericolele pe care chiar ele le ascund, să dezvolte o autocritică tipică tuturor instituțiilor sănătoase și, în final, să se corecteze. E o sarcină nouă pentru ele. Prejudiciul pe care îl cauzează actualmente este uriaș. Iar fără colaborarea lor e aproape imposibil să rămâi optimist.

LIBERTATE ȘI RESPONSABILITATE INTELECTUALĂ[1]

Viitorul este larg deschis și el depinde de noi, de noi toți. Depinde de ceea ce dumneavoastră și cu mine, ca și de ceea ce mulți alți oameni fac și vor face, astăzi, mâine și poimâine. Iar ceea ce facem și vom face depinde de gândirea noastră și de dorințele noastre, de speranțele și de temerile pe care le avem. Depinde de cum vedem lumea și de cum evaluăm posibilitățile care ni se deschid în viitor.

Aceasta înseamnă că avem o mare răspundere, care crește pe măsură ce devenim mai conștienți de acest adevăr: că noi nu știm nimic sau, mai bine zis, că știm atât de puțin, încât avem dreptul să numim acest puțin un „nimic", pentru că nu înseamnă nimic față de ceea ce noi toți ar trebui să știm pentru a lua măsuri juste. Primul care a înțeles acest lucru a fost Socrate. Socrate spunea că un om de stat trebuie să fie înțelept, mai exact atât de înțelept, încât să-și dea seama că nu știe nimic. Platon spunea și el că un om de stat, și mai ales un rege, trebuie să fie înțelept; dar el avea în vedere ceva complet diferit decât avusese Socrate. Intenția lui era de a spune că regii ar trebui să fie filozofi și să-i frecventeze școala, spre a învăța dialectica platoniciană – o materie destul de savantă și complexă – sau, mai mult, că filozofii

[1] Text inedit al unei prelegeri ținute pentru *Liberales Forum* al Universității din Saint-Gall (Elveția), în 1989.

cei atât de înțelepți și eruditi trebuiau să devină regi și să cârmuiască lumea. Această idee Platon i-a atribuit-o lui Socrate, ceea ce a dat naștere unor confuzii. Filozofii s-au entuziasmat la ideea că ar trebui să devină regi, iar enorma diferență dintre ceea ce Socrate îi cerea omului de stat și ceea ce revendica Platon se pierde în ceața dialecticii filozofice. De aceea, aș dori să mai clarific o dată diferența: formularea „omul de stat trebuie să fie înțelept" înseamnă pentru Platon o pretenție de putere a filozofului erudit; de aici rezultă pretenția de putere a oamenilor cultivați, a intelectualilor, a „elitei". În izbitor contrast cu Platon, aceeași formulare înseamnă pentru Socrate că omul de stat ar trebui să știe cât de puțin știe și, de aceea, să fie extrem de modest în pretențiile sale. Astfel, el intuiește marea sa responsabilitate față de război și de pace și știe bine ce dezastre poate provoca. El știe cât de puțin știe. „Cunoaște-te pe tine însuți", recomandă Socrate, cunoaște-te și recunoaște față de tine însuți cât de puține lucruri știi![1]

Aceasta e atitudinea lui Socrate, aceasta e înțelepciunea socratică. „Cunoaște-te pe tine însuți": recunoaște-ți ignoranța față de tine însuți! De obicei, platonicianul nu este un rege, ci liderul atotștiutor al unui partid; și chiar dacă partidul pe care îl comandă e format doar din el, în schimb, aproape toți șefii de partid, în special șefii partidelor agresive și ai partidelor pline de succes, sunt platonicieni. Pentru că ei sunt acei indivizi superiori, mai informați și mai înțelepți decât toți ceilalți, despre care Platon ne spune că trebuie să fie stăpâni.

„Cine trebuie să conducă?" Aceasta e întrebarea fundamentală a filozofiei politice platoniciene. Iar răspunsul lui Platon este: cel mai bun și totodată cel mai înțelept! La prima vedere, acest răspuns pare inevitabil. Dar ce se întâmplă dacă cel mai bun și mai înțelept nu se consideră pe

[1] Xenofon, *Memorabilia*, cap. IX, 6.

sine însuși ca atare și deci refuză să ia conducerea? Iată ce ar pretinde un socratic de la cel mai bun și mai înțelept! Un socratic ar gândi că până și cel care se consideră cel mai bun și mai înțelept trebuie să fie afectat de delirul grandorii și, deci, nu poate fi nici bun, nici înțelept[1].

Evident, întrebarea „cine trebuie să conducă" nu este bine pusă. Totuși, mulți și-au pus această întrebare până azi, dând de fiecare dată același răspuns ca și Platon. În vechime răspunsul era: conducătorul ales de soldați, pentru că doar el deține și poate păstra puterea. Ulterior, a fost: monarhul legitim prin har divin. La rândul său, Marx se întreba: cui i se cuvine puterea, puterea *dictatorială*, proletarilor sau capitaliștilor? Răspuns: proletarilor buni, cu conștiință de clasă. În nici un caz lumpenproletarilor! Aceștia trebuie să se mulțumească să înghită insulte.

La rândul lor, majoritatea teoreticienilor democrației răspund tot la întrebarea platoniciană „cine trebuie să conducă?". Teoria lor constă în înlocuirea răspunsului considerat evident în Evul Mediu, adică „monarhul legitim prin har divin" cu „poporul ales prin har divin", unde cuvintele „har divin" sunt omise ori înlocuite cu o expresie de felul: „poporul ales prin har popular". Principiul exista deja în Roma antică: *vox populi, vox Dei* – vocea poporului este vocea lui Dumnezeu.

Ne găsim astfel tot în fața întrebării platoniciene: „cine trebuie să conducă?". Ea are încă o mare importanță în teoria politică, în teoria legitimității și în special în teoria democrației. Se spune că un guvern are dreptul să comande atunci când este legitim, adică atunci când a fost ales, conform regulilor constituției, de majoritatea populației sau de reprezentanții acesteia. Dar nu trebuie să uităm că Hitler a ajuns la putere în mod legitim și că legea referitoare la puterile depline, care l-a propulsat ca dictator, a fost decisă

[1] *Ibid.*

de o majoritate parlamentară. Principiul legitimității nu e suficient. El este un răspuns la întrebarea platoniciană: „cine trebuie să conducă?". Întrebarea însăși trebuie schimbată.

Am văzut că principiul suveranității populare este și el un răspuns la chestiunea platoniciană. Este vorba însă de un principiu periculos. O dictatură a majorității poate fi îngrozitoare pentru minoritate.

Acum patruzeci și patru de ani am publicat o carte intitulată *Societatea deschisă și dușmanii săi*. Am scris-o din dorința de a contribui în felul meu la al doilea război mondial; în acea carte propuneam să se înlocuiască întrebarea lui Platon cu o întrebare radical diferită, și anume: cum putem concepe o organizare a statului în așa fel încât să putem da jos guvernul fără vărsare de sânge?

Această întrebare pune accentul nu pe modul de *alegere* a unui guvern, ci pe posibilitatea *destituirii* sale.

Termenul „democrație", care înseamnă „puterea poporului", reprezintă totuși un pericol. Orice om din popor știe că de fapt el nu are puterea și de aceea are impresia că democrația este o mare înșelătorie. Aici se află pericolul. E important să se învețe din școală că termenul „democrație", începând cu democrația ateniană, definește în mod tradițional o constituție menită să *împiedice* o dictatură, o *tyrannis*. Dictatura este cel mai rău lucru, după cum s-a verificat de curând în China. Nu putem scăpa de ea fără vărsare de sânge, dar de obicei nici chiar *cu* vărsare de sânge: dictatorii sunt încă prea puternici astăzi, cum am putut constata cu prilejul tentativei de răsturnare a lui Hitler din 20 iulie 1944.

Dar orice dictatură este imorală. Orice dictatură este rea din punct de vedere moral. Iar principiul moral fundamental al democrației ne spune că ea este acea formă de stat în care guvernul poate fi destituit fără vărsare de sânge. Dictatura este rea din punct de vedere moral, întrucât îi condamnă pe cetățenii statului, în pofida conștiinței lor, în

pofida convingerii lor morale, să colaboreze cu răul, fie și prin tăcere. Dictatura îl privează pe om de răspunderea sa morală, fără de care el nu mai este decât o jumătate sau chiar o miime de om. Ea transformă orice tentativă de asumare a responsabilității umane într-o tentativă de sinucidere.

Putem demonstra istoricește că nici democrația ateniană, încă din vremea lui Pericle și Tucidide, nu era atât o formă de suveranitate a poporului, cât un mijloc de a evita cu orice preț tirania. Prețul era mare, poate prea mare, iar democrația a fost abolită după un secol. Prețul era cel al ostracismului, care deseori a fost rău înțeles și prin intermediul căruia oricare cetățean, când devenea prea popular, putea și trebuia să fie îndepărtat, tocmai din pricina popularității sale. În acest fel au fost exilați cei mai pricepuți oameni de stat, precum Aristide și Temistocle. Este lipsită de sens afirmația că Aristide a fost exilat pentru că îi stătea în cale lui Temistocle sau pentru că apelativul său „cel drept" stârnea invidia concetățenilor săi. Lucrurile stau cu totul altfel: apelativul arată că Aristide era popular, prea popular, iar funcția ostracismului era tocmai aceea de a nu permite venirea la putere a unui dictator populist. Acesta era unicul motiv al exilării sale, ca și în cazul lui Temistocle.

Pericle însuși părea să-și dea seama că democrația ateniană nu era o domnie a poporului și că acest lucru este imposibil. Pentru că, în celebrul său discurs, relatat de Tucidide, el spune: „Chiar dacă puțini dintre noi sunt în stare să conceapă sau să pună în practică o politică, toți suntem capabili să o judecăm." Dar aceasta înseamnă: nu toți pot cârmui și călăuzi, dar toți putem participa la judecata asupra guvernării, putem avea funcția de jurați.

În acest fel ar trebui să fie înțeleasă, după părerea mea, ziua alegerilor, nu ca o zi în care se legitimează noul guvern, ci ca o zi în care noi facem procesul vechiului guvern. Ziua în care guvernul trebuie să dea socoteală pentru activitatea sa.

Aș vrea să demonstrez acum foarte pe scurt că diferența pe care am subliniat-o, între democrația ca putere a poporului și democrația ca judecată a poporului, nu e doar un simplu enunț, ci are și efecte practice. E evident pentru oricine că ideea de putere a poporului conduce la adoptarea unei reprezentări populare proporționale. Orice grup de opinie, orice partid – oricât de mic – trebuie să fie reprezentat, pentru ca reprezentarea populară să devină o reflectare a opiniilor populației și, astfel, ideea unei guvernări populare să fie pe cât posibil pusă în practică. Am auzit, printre altele, de înspăimântătoarea propunere ca oricare cetățean sau cetățeană să voteze, apăsând pe un buton, în fața unui ecran, asupra oricărui punct aflat în discuția reprezentanților poporului. De altfel, se spune că din punctul de vedere al democrației ca guvernare a poporului, inițiativa cetățenilor trebuie întâmpinată extrem de favorabil.

Cu totul altfel se prezintă situația din punctul de vedere, la care subscriu și eu, al democrației ca judecată populară. Consider proliferarea partidelor o nenorocire și sunt împotriva sistemului electoral proporțional. Fragmentarea partidelor duce, cum s-a văzut, la partide de coaliție în care nimeni nu-și asumă răspunderea în fața judecății poporului, deoarece totul este un compromis inevitabil. De altfel, destituirea unui guvern devine un lucru destul de incert, întrucât acestuia îi e de ajuns să-și găsească un mic partener în cadrul coaliției, pentru a putea continua să guverneze. Dacă sunt puține partide, guvernele sunt de obicei majoritare, iar răspunderea lor e clară și evidentă. De altfel, consider că reflectarea proporțională a opiniilor populației nu are nici o valoare în cadrul reprezentării populare, și cu atât mai puțin în cadrul executivului. Aceasta poate duce la o lipsă de răspunderi din partea guvernului, întrucât imaginea reflectată în oglindă nu poate fi responsabilă în fața originalului ei.

Dar poate cea mai puternică obiecție adusă teoriei suveranității populare este aceea că ea favorizează o ideologie irațională, o superstiție și anume superstiția populară și relativistă cum că populația (sau majoritatea ei) nu se poate înșela și nu poate acționa în mod nedrept. Această ideologie este imorală și trebuie respinsă. De la Tucidide știm că democrația ateniană (pe care eu o admir sub multe aspecte) a luat și unele decizii criminale. Atenienii au asaltat (deși în urma unui avertisment) insula Melos, care era o cetate-stat, i-au ucis toți bărbații, iar pe femei și pe copii i-au vândut ca sclavi. Iată de ce a fost capabilă democrația ateniană.

Iar parlamentul german liber ales al republicii de la Weimar a fost capabil, prin decretarea legii puterilor depline, deci pe cale legală, să-l transforme pe Hitler într-un dictator.

În ceea ce-l privește pe Hitler, care nu câștigase în Germania nici un scrutin liber, el a obținut în Austria, după anexarea forțată, o enormă victorie electorală.

Cu toții suntem supuși greșelii, deci și poporul ca atare, și orice alt grup de oameni. Iar dacă eu sunt favorabil posibilității ca un popor să-și destituie guvernul, e doar din cauză că nu cunosc nici o altă cale de a evita tirania. Nici varianta democrației ca tribunal al poporului, pe care eu o susțin, nu este lipsită de defecte. Ei i se potrivește butada lui Winston Churchill: „democrația este cel mai rău regim, cu excepția tuturor celorlalte".

Rezumând, diferența dintre cele două idei – democrația ca suveranitate a poporului și democrația ca instrument de respingere a unui guvern tiranic – nu este deloc un simplu enunț, ci are importante consecințe practice, inclusiv pentru sistemul electoral din Elveția. Totuși, am cunoștință de faptul că în învățământ, în școlile elementare și gimnazii, e susținută teoria nocivă, pronunțat ideologică, a suveranității populare, în locul mai modestei și realistei teorii a necesității

evitării dictaturii, ca regim insuportabil și degradant din punct de vedere moral.

Aș dori acum să revin la punctul de pornire. Viitorul ne este larg deschis; avem posibilitatea să-l influențăm. Asupra noastră atârnă deci o mare răspundere și noi suntem aproape inconștienți. Ce putem face, ca să participăm la ameliorarea situației actuale? Putem împiedica în vreun fel evenimente groaznice, precum cele din Extremul Orient? Dar naționalismul, rasismul, victimele lui Pol Pot din Cambodgia, victimele Ayatolahului din Iran, victimele rușilor din Afganistan, recentele victime din China? Ce putem face pentru a împiedica aceste evenimente inimaginabile? Putem face ceva? Putem împiedica ceva?

Răspunsul meu este da. Eu cred că noi putem face mult.

Când spun „noi", mă refer la intelectuali, adică la oamenii preocupați de idei, deci în special cei care citesc și, eventual, scriu.

De ce noi, intelectualii, putem veni în ajutor?

Pur și simplu pentru că noi, intelectualii, am provocat dezastrele cele mai groaznice. Exterminarea în masă în numele unei idei, al unei doctrine, al unei teorii – aceasta e opera noastră, invenția noastră – invenția intelectualilor. Dacă noi am înceta să-i întărâtăm pe oameni unii împotriva altora (deși adesea cu cele mai bune intenții), chiar și numai cu atât s-ar obține un rezultat important. Nimeni nu poate spune că acest lucru ne este imposibil.

Cea mai importantă din cele zece porunci spune: să nu ucizi! Ea conține aproape întreaga etică. De exemplu, modul în care Schopenhauer își formulează etica nu e decât o prelungire a acestei foarte importante porunci. Etica lui Schopenhauer este simplă, directă și clară: nu face rău nimănui și nu răni pe nimeni, ci ajută-i pe toți atât cât îți stă în putere.

Dar ce s-a întâmplat atunci când Moise a coborât prima oară de pe muntele Sinai, cu tablele de piatră, înainte încă

de a anunța cele zece porunci? El descoperi o erezie care merita pedepsită cu moartea, erezia vițelului de aur. Atunci uită de porunca „să nu ucizi" și strigă: „Cine este al lui Dumnezeu să vină la mine! [...] Așa grăiește Domnul, Dumnezeul lui Israel: fiecare din voi să-și încingă sabia la coapsă [...] și să ucidă fiecare pre fratele său, pre prietenul său și pre aproapele său [...] și (astfel) în acea zi căzură morți din popor trei mii de bărbați."

Acesta a fost, probabil, începutul. Dar e sigur că lucrurile aveau să continue astfel, pe Pământul Sfânt, precum și, apoi, aici în Occident, în special după ce creștinismul a devenit religie de stat. Istoria persecuțiilor religioase în numele dreptei credințe e teribilă. Ulterior – mai cu seamă în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea – se adăugară alte motive ideologice și religioase, ca să justifice persecuțiile, cruzimile, teroarea: naționalitatea, rasa ori clasa; erezia politică sau religioasă.

În ideea separării dintre dreapta credință și erezie se ascund viciile cele mai meschine: acele vicii cărora mai ales noi, intelectualii, le cădem pradă: aroganța, convingerea de a avea mereu dreptate, pedanteria, autosuficiența intelectuală. Aceste vicii sunt meschine, nu au gravitatea marelui viciu al cruzimii. Dar nici cruzimea nu ne este cu totul străină nouă, intelectualilor. Am avut și noi contribuția noastră în domeniu.

E de ajuns să ne amintim de medicii naziști care ucideau bătrâni și bolnavi chiar cu câțiva ani înainte de Auschwitz, precum și de așa-zisa „soluție finală" a problemei evreiești.

În toate împrejurările, noi, intelectualii, cu lașitate, înfumurare și orgoliu, am făcut ce se putea mai rău. Noi, care avem o datorie specială față de cei ce n-au putut studia, suntem trădătorii spiritului, după cum ne-a definit marele gânditor francez Julien Benda, noi urmăm modele cele mai smintite. Vrem să ne facem văzuți în lume și vorbim un limbaj obscur, dar care face mare impresie, un limbaj savant,

artificios, pe care l-am moștenit de la profesorii noștri hegelieni și pe care îl au în comun toți hegelienii. Aceasta e poluarea limbii în care ne întrecem cu toții, care mai de care. Este poluarea ce face de-a dreptul imposibilă comunicarea rațională între noi, intelectualii, și care ascunde faptul că adesea spunem prostii și pescuim în ape tulburi.

Prejudiciile pe care le-am provocat în trecut sunt teribile. Oare noi, de când suntem liberi să spunem și să scriem orice, am devenit mai responsabili?

Am scris cândva, în legătură cu utopia lui Platon, că toți cei care și-au propus să aducă raiul pe pământ n-au făcut altceva decât să dea naștere unui infern. Mulți intelectuali au fost entuziasmați de infernul hitlerist. Faimosul psiholog elvețian Carl Gustav Jung a interpretat infernul hitlerist ca pe un elan al spiritului german. Și nu avea de ce să fie influențat de teamă, pentru că el locuia în Elveția. După moartea lui Hitler, el a dat uitării ceea ce scrisese și s-a apucat să scrie despre cruzimea radicală din natura spiritului german. Winston Churchill și Franklin Delano Roosevelt, cu al lor Pact atlantic, au întemeiat o lume nouă, ale cărei baze fuseseră puse de tinerii piloți americani care, în bătăliile decisive din Anglia, din '40 și '41, privindu-și în față moartea, s-au jertfit pentru noi, dându-se uitării pe ei înșiși. În locul infernului hitlerist, Europa occidentală, după victoria asupra lui Hitler, cunoaște paradisul păcii europene, lumea cea mai bună și mai dreaptă, din toată istoria, de care am eu cunoștință. Iar dacă Stalin ar fi colaborat, grație Națiunilor Unite, am fi avut parte astăzi nu numai de pacea europeană și nord-atlantică, ci și de pacea mondială, iar planul Marshall ar fi devenit un plan mondial.

Dar imediat ce noua bunăstare a fost creată și totul a început să meargă bine în Occident, a început marele bâlci al imprecațiilor intelectualilor la adresa societății noastre, a civilizației noastre, a lumii noastre. Au început teribilele exagerări despre distrugerea și poluarea pe care le-am fi

provocat, pare-se, din râvna câștigului, pentru a distruge cât mai repede cu putință vestigiile unei lumi atât de frumoase cândva. Este adevărat că orice viață e în primejdie. Noi toți vom muri, mai devreme sau mai târziu. Pericolul a existat dintotdeauna, încă de la începutul vieții, pentru noi și pentru mediul înconjurător.

Pentru prima oară de la formarea sistemului nostru solar, noi suntem în stare, grație științelor naturale, tehnologiei și industriei, să facem ceva pentru mediul înconjurător; toți oamenii de știință și tehnicienii fac mari eforturi în acest sens. Dar ei sunt acuzați că distrug natura. Între timp, de o bună bucată de vreme, minunatul lac Zürich și enormul lac Michigan, pe malul căruia se află orașul Chicago, au fost salvate, fără mare larmă. Viața în aceste lacuri a fost salvată cu ajutorul științei, al tehnologiei și al industriei. A fost prima acțiune de acest gen din istoria sistemului solar, de la apariția vieții încoace.

Lumea nu este ușor de guvernat. Fiecare specie animală sau vegetală, fiecare bacterie influențează mediul înconjurător al altor specii. Poate că influența noastră, a oamenilor, este cea mai importantă, dar este de ajuns un virus, o nouă epidemie virală, o nouă epidemie provocată de o bacterie, ca să ne distrugă în câțiva ani.

Natura nu poate fi lesne ținută sub control. Nici democrația nu este un lucru simplu. Cum am spus deja, Churchill spunea că democrația este cel mai rău regim, cu excepția tuturor celorlalte. Ceea ce însă Churchill nu spunea clar aș vrea să adaug eu: pentru guvernanți, democrația este de departe forma cea mai incomodă și mai dificilă, pentru că guvernele sunt mereu amenințate cu destituirea. Ele trebuie să ne dea socoteală și mie, și dumneavoastră. Acest lucru este extrem de pozitiv, dar lor le vine foarte greu. Noi suntem juriul, curtea cu jurați, dar riscăm să fim uneori seduși de impietatea care este periodic profesată la nivel universal. Așa-zisul „spirit al timpului" al lui Hegel, care dintotdeauna

a fost primejdios, ideologiile la modă, care dintotdeauna au fost niște sminteli abisale și care transformă întruna adevărul în minciună, chiar și atunci când adevărul ni se arată limpede în fața ochilor, toate aceste lucruri ne seduc pe noi în calitatea noastră de juraţi, de membri ai juriului.

Hitler, ca și mine, a putut învăța de la profesori plini de pasiune tot ceea ce aceștia credeau în adâncul inimii lor, și anume că lumea va fi vindecată de spiritul german și că „Deutschland, Deutschland über alles, über alles in der Welt". Iar Adolf le dădea crezare, laolaltă cu mulți alți tineri sărmani, laolaltă cu milioane de alți tineri de treabă care au murit în cele două războaie germane, pentru a obține hegemonia asupra Europei și pe care și mai numeroși și curajoși adversari i-au târât cu ei la moarte, adversari care luptau cu același curaj pentru libertate și pace, ca și tinerii nemți pentru măreția și supremația Germaniei, pentru Kaiser, pentru supremația războinică și pentru Führer.

Astăzi putem și trebuie să cunoaștem adevărul. Ideologia germană era o iluzie, după cum a demonstrat-o marele și valorosul istoric german Fritz Fischer; mai mult, chiar: era o minciună. Ideologia occidentală, cu toată batjocura la care era supusă și cu tot abuzul său de minciuni propagandistice, reprezenta adevărul. Occidentul lupta pentru pace: a obținut-o în acea Europă care, de la începutul istoriei omenești, fusese întotdeauna sfâșiată de războaie și a obținut-o aproape pretutindeni unde a existat influență vest-europeană.

Dar intelectualii iresponsabili au reușit să vadă, din lumea noastră occidentală, doar răul. Au întemeiat o nouă religie care propovăduiește că lumea noastră e nedreaptă și condamnată la declin. Învățăturile încep cu cartea lui Oswald Spengler, *Declinul Occidentului*, întrucât intelectualii țin să fie originali și să contrazică evidența. Și au reușit să răstoarne nu numai evidența, ci chiar și adevărul obiectiv.

Dar nu intenționez să îi acuz mai departe pe intelectuali. Vreau să îi invit să-și recunoască răspunderea pe care o au

față de omenire și față de adevăr. Libertatea noastră generală le permite să spună totul și chiar să insulte lumea liberă, să o prezinte ca pe o lume nedreaptă.

Au tot dreptul s-o facă, dar nu spun adevărul, și este imoral să răspândești minciuni, chiar atunci când ai dreptul s-o faci. Și nu este numai imoral, ci și iresponsabil să pui în pericol marile țeluri pe care Churchill și Roosevelt, eroi ai războiului, și apoi planul Marshall le-au atins, discreditându-le și prezentând ce e bun ca fiind rău.

Aș vrea să vă amintesc că acum și rușii încep să recunoască superioritatea lumii noastre, a păcii noastre, încep să admită că, într-o astfel de lume, o pace mai amplă se poate realiza, dincolo de ceea ce s-a dovedit cu totul imposibil și utopic. E datoria noastră să ne mobilizăm toate energiile, spre a nu diminua ulterior aceste posibilități, prin falsificarea adevărului despre paradis și infern.

Noi, occidentalii, trăim în paradis, firește, în primul dintre ceruri, căci mai e mult până la al nouălea. Paradisul nostru poate fi încă mult îmbunătățit; deci nu trebuie să ne mai agresăm și să ne mai defăimăm lumea, de departe cea mai bună care a existat vreodată, în special în Europa. Adevărul e că nu suntem mulțumiți de reforme. Și nu sunt mulțumiți mai ales cei din Statele Unite.

Suntem oameni binevoitori și plini de abnegație. Au demonstrat-o soldații din ambele părți ale frontului. Au fost create, așadar, condițiile de bază ale înfăptuirii păcii pe pământ. Dar o condiție necesară este *ca rușii să colaboreze*. Astfel s-ar putea realiza, poate, visul lui Churchill și Roosevelt nu doar în Europa, ci în lumea întreagă.

Căci, pentru prima oară după al doilea război mondial, se pare că și rușii sunt dispuși să colaboreze! Saharov, marele și curajosul singuratic, spune că nu trebuie să ne încredem în dictatorul Gorbaciov, care este încă foarte puternic. Saharov zice și că Uniunea Sovietică e în pragul dezagregării. Dar nu ne putem dori această dezagregare,

care ar însemna suferințe imense pentru sovietici și mari pericole pentru pace. Ar duce poate la o dictatură militară, la o dictatură a celei mai mari (dar poate nu și a celei mai bune) forțe militare, flote și aviații pomenite vreodată, ceea ce ar distruge speranța păcii.

George Soros, care cunoaște bine Rusia, deși nu la fel de bine ca Saharov, analizează toate aceste pericole într-un important articol din *New York Review of Books*, dar crede că Rusia caută cu adevărat colaborarea cu Occidentul. Rușii știu mai bine decât noi unde se află raiul și iadul.

Pentru a face posibilă această colaborare, trebuie, în primul rând, să recunoaștem față de noi înșine ceea ce am obținut și am demonstrat că se poate obține în condiții de libertate. Doar atunci ne putem întreba cum am obținut toate acestea și doar atunci le putem oferi rușilor ajutorul nostru, dacă ei sunt dispuși să-și reducă forța militară, și aceasta *cu toate precauțiile posibile.*

Aceste posibilități ne stau la îndemână, ele ne impun nouă, intelectualilor, să vedem în sfârșit adevărul obiectiv și să încetăm să considerăm, ca până acum, paradisul drept infern.

Trebuie să știm că nu știm nimic – ori aproape nimic –, iar Gorbaciov se află în aceeași situație. Pentru a ne apropia de pace chiar și cu un singur pas, trebuie să renunțăm la ideologii, și în special la ideologia dezarmării unilaterale, atât de periculoasă pentru pace. Trebuie să încercăm terenul cu atenție critică, asemeni insectelor, să căutăm adevărul *cu toată modestia.* Nu mai trebuie să ne străduim să jucăm rolul profeților atotștiutori. Ceea ce înseamnă că *trebuie să ne schimbăm.*

COMENTARII

Mihaela CZOBOR

EDUCAȚIA CA TEMEI AL VALORILOR LIBERALE

Prima și cea mai spontană întrebare pe care interviul acordat de Karl Popper lui Giancarlo Bosetti o sugerează, prin chiar titlul generic sub semnul căruia se derulează, este în ce anume rezidă lecția secolului nostru? Răspunsul la această întrebare, prin care Popper se alătură celor mai reprezentative figuri ale gândirii filozofice și politice a secolului nostru, este criza valorilor. Lecția secolului nostru constă în încercarea de a aborda în mod critic, lucid și fundamental, paradigma însăși în care s-a copt cultura filozofică și politică occidentală. A înțelege această lecție înseamnă, pentru Popper, a medita asupra sensului pe care îl angajează trecerea de la societatea închisă la societatea deschisă. Această trecere înseamnă ieșirea de sub vraja unui model valoric considerat absolut, a unei structuri valorice ce se instituie ca matca decisivă în care o cultură trebuie să se încadreze pentru a deveni ea însăși. Consecința extremă a unei asemenea credințe este, pentru Popper, istoricismul, a cărui doctrină esențială pivotează în jurul ideii „potrivit căreia istoria ar fi guvernată de legi istorice sau de evoluție specifice, a căror descoperire ne-ar da posibilitatea de a prezice destinul omenirii"[1].

[1] Karl Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. I, Humanitas, București, 1993, p. 22.

Unul dintre argumentele esențiale în favoarea răspunsului sugerat mai sus poate fi construit pornind de la afirmația lui Popper potrivit căreia una dintre problemele fundamentale ale lumii contemporane este proliferarea violenței, în vreme ce modalitatea fundamentală de contracarare a acestei proliferări este educația[1]. Prima linie de desfășurare a argumentului se referă la legătura dintre violență și angoasa pe care o generează trecerea de la societatea închisă la cea deschisă. Această neliniște apare din efortul de a fi raționali, de a lăsa nesatisfăcute cel puțin unele din nevoile noastre sociale emoționale, de a ne autosupraveghea și de a accepta responsabilități[2]. O asemenea neliniște generează fie nevoia de a controla improbabilul, necunoscutul, așa cum se întâmplă în cazul totalitarismului modern, care inventează dușmani din nevoia de a crea o coeziune artificială a societății în jurul conducătorului salvator[3], fie nevoia de a închide improbabilul istoriei în rigiditatea unor legi necesare, pe baza cărora se poate apoi prezice viitorul omenirii. Această nevoie de profeție generează, potrivit lui Popper, violența.

În opinia filozofului austriac, revoluția socială ca soluție propusă de Marx pentru trecerea de la capitalism la socialism reprezintă „elementul de departe cel mai nociv al marxismului"[4]. Pentru Popper, violența nu poate fi admisă, deci justificată, decât într-o singură situație extremă, adică „numai în condițiile unei tiranii care face imposibile reformele fără violență"[5]. Prin urmare, continuă Popper, „nu cred că ar trebui să încercăm vreodată să obținem prin violență mai mult decât atât. Pentru că sunt de părere că o

---

[1] Karl Popper, *Lecția acestui secol*, p. 52.
[2] *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. 1, p. 202.
[3] *Idem*, p. 208.
[4] *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. 2, p. 166.
[5] *Idem*, p. 167.

asemenea încercare ar comporta riscul năruirii oricăror perspective de reformă rezonabilă. Recurgerea prelungită la violență poate să ducă în cele din urmă la pierderea libertății, pentru că se poate solda cu instaurarea nu a domniei nepărtinitoare a rațiunii, ci a dominației individului"[1].

Cea de-a doua linie de desfășurare a argumentului este deschisă de amendamentul pe care interviul în cauză îl aduce acestei poziții popperiene, care fusese exprimată în lucrarea *Societatea deschisă și dușmanii ei*. Potrivit acestui amendament, societățile democratice contemporane sunt caracterizate de o proliferare a violenței, ca element non-liberal și non-democratic prin excelență. Prin urmare, violența nu mai poate fi pusă doar pe seama vechiului și noului tribalism sau a marxismului, ea avându-și originea, de data aceasta, în chiar sânul democrațiilor occidentale, mai exact în libertatea economiei de piață, care, așa cum precizează Popper, este „fundamentală, dar nu poate fi absolută"[2]. Devine astfel necesară o detaliere a sensului democrației și liberalismului. Această detaliere presupune o identificare a sensului democrației din interiorul acesteia, și nu doar din afară, prin comparație cu efectele nocive ale totalitarismului. Societatea deschisă trebuie definită din interior, și nu din exterior, prin comparație cu societatea închisă. Această înțelegere din interior a societății deschise aduce în prim plan problema valorilor și, împreună cu aceasta, problema rolului educației.

A înțelege societatea deschisă din interior înseamnă a completa definiția ei ca „set de instituții (printre care se află alegerile generale, adică dreptul poporului de a-și destitui guvernul) care permit controlul public asupra guvernanților și demiterea acestora de către cei guvernați, instituții care oferă celor guvernați posibilitatea de a

[1] *Ibidem*.
[2] V. *supra*, p. 54.

obține, fără a folosi violența, reforme chiar și împotriva voinței guvernanților"[1], cu o definire a rolului educației în societățile democratice. Așa cum reiese din definiția de mai sus, statul de drept constă tocmai în forjarea acelor instituții care să împiedice guvernanții răi sau incompetenți să cauzeze prea multe prejudicii[2]. Pe de altă parte, educația, al cărei rol extrem de important în contracararea violenței este scos în evidență, se exercită în primul rând și în modul cel mai direct asupra indivizilor. Prin urmare, potrivit prezentei interpretări, sugerată tocmai de poziția poppériană exprimată în cuprinsul interviului menționat mai sus, a defini din interior societatea deschisă înseamnă a completa accentul pus pe rolul instituțiilor cu o viziune asupra indivizilor, asupra modalității în care aceștia pot, fără intervenția statului, să își exercite judecata și alegerea în mod suveran.

Această indică în concepția filozofului austriac o reconsiderare a rolului pe care indivizii trebuie să-l joace în societate, ceea ce deschide cea de-a treia linie de desfășurare a argumentului său. Contrabalansarea puterii statului se face astfel nu doar prin intermediul unor instituții nonguvernamentale, ci și, în primul rând, prin puterea indivizilor. Iar această putere a indivizilor trebuie creată în primul rînd prin educație. Ea este puterea de a îmbina libertatea și responsabilitatea. Ea este puterea de a alege în mod autonom și critic. Ea este puterea de a acționa în mod liber în limitele libertății celorlalți. Ea este puterea de a coexista. Ea este puterea de a construi o ierarhie a valorilor, de a decide, de a alege și, mai ales, de a opune rezistență valorilor dominante, care nu sunt, în mod automat, și cele autentice. Aceasta înseamnă că matca valorică a societății deschise nu este, precum în cazul celei închise, un model

[1] *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. 2, p. 167.
[2] *Societatea deschisă și dușmanii săi*, vol. 1, p. 142.

absolut, modelul filozofului sau al profetului, ci un model creat prin educație, unul instituit de puterea individului de a alege între valorile dominante, cum este violența, și valorile autentice, cum sunt pacea și non-violența. Legii care împiedică exercitarea violenței i se adaugă astfel opțiunea individului pentru non-violență.

Din această perspectivă, este extrem de semnificativă evocarea de către Popper a principiului liberal, în mod clasic formulat de către Im. Kant și J.S. Mill[1], principiu potrivit căruia libertatea pumnului meu se oprește acolo unde începe libertatea celorlalți de a-și apăra propriul nas[2]. Relevanța evocării acestui principiu vine tocmai din tenta sa morală. Existența instituțiilor menite să creeze statul de drept, adică să limiteze puterea guvernanților, trebuie completată cu această limitare reciprocă a indivizilor, o limitare, care, la nivelul societății civile, are menirea de a evita violența, intruziunea nelegitimă în sfera de libertate a celorlalți. Dacă existența instituțiilor caracteristice statului de drept are drept scop garantarea societății civile, existența și aplicarea acestui principiu liberal, potrivit căruia libertatea mea este limitată de libertatea celorlalți, are drept scop structurarea din interior a societății civile. Iar această structurare, spre deosebire de cea realizată de economia de piață, are o tentă morală mai profundă, care apare tocmai din dezvoltarea, prin educație, a unui simț autonom al valorilor și a unei alternative valorice la cea oferită de economia de piață.

---

[1] „Singura libertate care își merită numele, este aceea de a ne urmări în mod personal propriul bine, atîta vreme cît nu încercăm să îi lipsim pe ceilalți de ceea ce le aparține, sau să-i împiedicăm în eforturile lor de a obține acest lucru" (J.S. Mill, *On Liberty*, Everyman, London, 1996, p. 81).

[2] V. *supra*, p. 54.

Simțul autonom al valorilor este constituit din îmbinarea libertății și a responsabilității. Nevoia dublării libertății prin responsabilitate este justificată de ceea ce s-ar putea numi criza valorilor. În viziunea popperiană, aceasta constă în faptul că moartea marxismului a golit lumea modernă de credința într-o societate mai bună. Într-o lume în care, potrivit interpretării cinice a viziunii marxiste despre istorie, fiecare are drept scop dobândirea de bunuri materiale, de arme, de putere, se instituie, în absența credinței într-o viitoare societate mai bună, un „egoism disperat în reprezentarea lucrurilor umane, și ideea că lucrurile au stat întotdeauna astfel și vor continua să fie neschimbate"[1]. Introducerea responsabilității în acest context, în strânsă legătură cu reluarea și accentuarea principiului liberal al limitării libertății mele prin libertatea celuialt, are drept scop deschiderea unui orizont de existență pentru celălalt, în care acesta devine vizibil cu acuitatea exigențelor morale pe care prezența sa le incumbă, în primul rând asupra celui care și-a asumat responsabilitatea educării. Cuplul libertate – responsabilitate are rolul de a umple golul valoric pe care dispariția credinței într-o societate mai bună l-a creat.

Accentuarea responsabilității poate fi înțeleasă în contextul nemulțumirii manifestate de Popper în ceea ce privește interpretarea actuală a istoriei. Legătura dintre reconsiderarea interpretărilor anterioare ale istoriei și nevoia de a reformula în context liberal noțiunea de responsabilitate deschide cea de-a patra linie de desfășurare a argumentului popperian. La baza actualei interpretări a istoriei se află în primul rând o idee, dezvoltată în context german, și anume ideea poporului ales, în al doilea rând, interpretarea marxistă a istoriei, construită în jurul noțiunii de necesitate istorică, iar în al treilea rând interpretarea cinică a marxismului

[1] V. *supra*, p. 58.

potrivit căreia indivizii sunt ființe conduse în totalitate de interese materiale[1]. Este interesant de remarcat că, în cazul tuturor celor trei interpretări ale istoriei, noțiunea de responsabilitate este într-un fel sau altul exclusă. În cazul primei interpretări, ideea de popor ales exclude noțiunea de responsabilitate, în măsura în care nu există nimeni căruia să i se dea socoteală[2], considerînd că toți ceilalți nu se pot ridica la înălțimea misiunii și a înțelegerii istoriei de care dă dovadă poporul ales. În cazul celei de-a doua interpretări, existența legilor necesare ale istoriei face din indivizi nu ființe responsabile, ci purtători, forțe motrice ale istoriei, ale legilor ineluctabile ale acesteia. În ceea ce privește cea de-a treia interpretare, în măsura în care egoismul și dorința de achiziționare nelimitată sunt atributele esențiale ale indivizilor, aceștia sunt în întregime scufundați în lumea posesiunilor, astfel încât responsabilitatea ajunge să își piardă obiectul.

Luând atitudine împotriva tuturor acestor trei interpretări ale istoriei, Popper accentuează importanța responsabilității, ca una dintre componentele centrale ale individualismului. Responsabilitatea devine acea atitudine sau valoare morală prin care domnia majorității ori cea a opiniei publice poate fi redusă. Responsabilitatea reprezintă nu puterea individului de a-și urmări propriile interese, așa cum stau lucrurile în cazul libertății, ci puterea individului de a-și delimita propriile interese, de a le defini. Ea nu este puterea individului de a-și realiza propria concepție despre bine, ci puterea acestuia de a-și defini propria concepție despre bine, într-un orizont moral limitat de existența celorlalți. Avînd în vedere acest sens al responsabilității, educația joacă pentru Popper rolul esențial al acelui tip de acțiune umană care formează atît educatorul, cît și pe cel

[1] V. *supra*, p. 59.

[2] Există o singură excepție posibilă, și această este divinitatea!

educat, care îi angajează într-o relație reciprocă de non-violență. Relația de non-violență poate fi definită ca o relație de înfrînare reciprocă, ca acel tip de relație care crează un spațiu, un interval între cei doi parteneri, astfel încît aceștia devin vizibili, fiecare pentru sine și unul pentru celalălt. Se instituie astfel un spațiu moral, înțeles ca spațiu în care devine posibilă formarea, prin distanță și reciprocitate, a individului.

Modul popperian de a înțelege rolul educației trimite în mod inevitabil la o altă concepție contemporană despre educație și despre rolul decisiv al acesteia în surmontarea crizei valorilor din democrațiile moderne. Este vorba de concepția lui Leo Strauss referitoare la educația liberală. Pentru Leo Strauss, „educația liberală este educație întru cultură sau în vederea culturii"[1]. Imediat după ce a oferit această definiție a educației liberale, Strauss invoca sensul etimologic al termenului „cultură", orizontul în care și în vederea căruia formează educația liberală. Trimiterea la sensul etimologic al termenului are rolul de a dezvălui tipul de atitudine pe care îl presupune cultura. Este vorba despre grijă, despre cultivarea naturii unui lucru, a felului său de a fi. La rîndul său, Popper, referindu-se la nevoia de a educa copiii în sensul non-violenței, menționează faptul că aceștia, prin felul lor de a fi, prin natura lor, resping violența. Această trimitere la educație ca mecanism care dezvoltă o potențialitate relevă sîmburele non-violent care germinează în fiecare individ. Educația, prin chiar sensul său inițial, este o anulare a violenței, în măsura în care ea aduce la lumină o potențialitate. Primul sens al educației, asupra căruia atît Popper, cît și Strauss sunt de acord, este, prin urmare, acela potrivit căruia a educa înseamnă a manifesta o atitudine și a crea o atitudine. E vorba despre atitudinea

[1] Strauss, *Liberalism. Ancient and Modern*, New York, Basic Books, 1968, p. 3.

celui care lasă să se ivească o potențialitate, a celui care nu se grăbește să impună, a celui care știe să asculte.

Pentru Strauss, educația liberală nu este îndoctrinare[1]. Altfel spus, ea nu este reproducerea și imitarea unui comportament de masă, aproprierea unui tip de reacție fără nici un efort intelectual și moral. Ea nu înseamnă crearea invariabilă a unui singur tip de comportament; dimpotrivă, sensul ei cel mai adînc trimite la efortul moral și intelectual pe care fiecare individ trebuie să și-l asume în vederea formării caracterului. Din nou, Strauss și Popper se întâlnesc în ceea ce privește exigențele pe care le impune conceptul de educație. Dacă, pentru Popper, avem nevoie de o completare a libertății prin responsabilitate, pentru Strauss, avem nevoie de efort moral și intelectual. Este relevant, în acest sens, faptul că Popper îl citează pe Kant și noțiunea acestuia de responsabilitate morală. Or, este deja un loc comun că, pentru Kant, morala, ca morală a datoriei, este o morală a efortului, a efortului împotriva propriilor înclinații și în direcția depășirii egoismului funciar al individului, în direcția instalării acestuia în lume, din perspectiva rațiunii umane universal împărtășite. Educația este, prin umare, efortul de a trece dincolo de limitele trasate de propriile interese individuale.

Adâncind și explicitând sensul educației liberale, Strauss subliniază alte două aspecte fundamentale ale acesteia. Educația liberală ne cere să ne reamintim de excelența umană, de măreția umană[2]. În același timp, ea ne cere să ascultăm conversația marilor minți ale omenirii[2]. Prin aceste două caracteristici ale educației liberale, Strauss construiește un cuplu de atitudini ce amintesc combinația popperiană dintre libertate și responsabilitate. Pe de o

[1] *Ibidem*, p. 4.
[2] *Ibidem*, p. 6.

parte, prin faptul că educația liberală amintește de măreția umană, ea este un impuls în direcția formării și exprimării de sine, în direcția libertății, a expansiunii individului, a lărgirii orizontului său, a manifestării sale pentru sine și pentru ceilalți. Pe de altă parte, în măsura în care educația liberală constă în a asculta conversația marilor minți, ea este un exercițiu întru umilință, întru acceptare, întru crearea unui interval între propria dorință de înfăptuire și înfăptuirile celorlalți.

Ea este o acceptare a autorității, dar nu a unei autorități paternaliste, ci a unei autorități care nu poate exista ca atare decît în măsura în care monologul acestor minți luminate este transformat în dialog de către cei care le ascultă conversația. Prin urmare, acest tip de autoritate încetează să mai funcționeze fără o participare egală a celor care le recunosc autoritatea. Prin educație, astfel înțeleasă, autonomia și libertatea individului nu exclud responsabilitatea acestuia, în măsura în care individului îi incumbă sarcina de a transforma în dialog ceea ce, prin originea sa, nu este decât monolog, după cum cum sensul libertății astfel dezvoltat coexistă cu noțiunea de autoritate, înțeleasă ca *nomos*, ca dimensiune normativă, ce tinde nu să domine, să reducă sau chiar să anuleze autoritar sau totalitar libertatea indivizilor, ci, dimpotrivă, să hrănească libertatea acestora în măsura în care oferă una dintre situațiile fundamentale pentru exercitarea acestei libertăți, crearea unei structuri valorice prin meditația asupra tradițiilor. Astfel înțeleasă, educația liberală are ca scop crearea unui orizont critic, prin care individul poate lua distanță față de propria sa vreme, față de propria sa societate, creând instrumentele pentru o analiză a acesteia din interior, așa cum își dorește și Popper.

---

[2] *Ibidem*, p. 7.

Prin urmare, pentru Strauss, educația liberală este antrenament în curaj și în același timp umilință. Ea este antrenament întru libertate și responsabilitate, întru dobândirea unui spațiu care să asigure individului urmărirea scopurilor sale, dar a unui spațiu care, structurat deopotrivă de responsabilitate, nu este indiferent la natura scopurilor urmărite. În ultimă instanță, a face din educație o problemă esențială pentru democrațiile contemporane înseamnă a aduce în prim plan problema modului în care pot fi îmbinate ceea ce este învățat și ceea ce este creat, autoritatea și libertatea. Aceasta înseamnă a face o problemă esențială din implicarea creatoare, dar și responsabilă a individului în spațiul valorilor. Este neîndoielnic faptul că individul are nevoie, pentru a-și dezvolta propria concepție despre bine, de sfera libertății negative. Ceea ce însă atât Popper, cât și Strauss vor să scoată în evidență este că, dincolo de această condiție necesară, dar nu și suficientă, orizontul individului se constituie, mai adânc și mai semificativ din punct de vedere moral și istoric, la granița dintre orizontul celorlalți indivizi și orizontul tradițiilor.

Numai în spațiul dintre aceste două orizonturi individul se poate implica în acțiunea de forjare a valorilor, primind atât provocarea trecutului, cât și provocarea, prin intermediul contemporanilor, a prezentului. Educația este tocmai tipul de activitate care focalizează această dublă situare, acordând formării individului atât adâncime istorică, cât și adâncime morală. Nu întâmplător, interviul acordat de Popper începe cu o dezvăluire a principalelor etape ale propriei formări de sine, a educației prin care, istoric și moral, gândirea lui s-a format în decursul timpului. Nu întâmplător, Strauss pendulează în permanență în scrierile sale între antici și moderni. A face din educație o problemă centrală a democrațiilor moderne înseamnă, prin urmare, a aduce în prim plan problema valorilor în aceste societăți, criza valorilor, nevoia unei reconsiderări a

matricei în care se constituie opțiunile valorice, deci scopurile indivizilor. Ceea ce Hobbes, la începutul gândirii politice moderne, a eliminat ca problemă globală a societății, problema binelui, atât Popper, cât și Strauss readuc în spațiul gândirii politice prin abordarea problemei educației. Meditația celor doi filozofi este, prin urmare, o meditație asupra modului în care problema binelui poate deveni din nou o problemă globală a societății, fără ca acest lucru să ducă la dezvoltarea puterii statului. Răspunsul este pentru amândoi: educația.

Iulia MOTOC

RESPONSABILITATEA INTELECTUALILOR ÎN POSTCOMUNISM

În *Tragedia Europei Centrale*[1], Kundera povestește o întâmplare tragică, contingentă represiunii totalitare. Poliția comunistă îi confiscă unui filozof ceh o mie de pagini din manuscrisul la care lucra. Plimbându-se pe Dealul Castelului din Praga, Kundera și prietenul său filozof dezbat varianta trimiterii unei scrisori deschise unei instituții internaționale sau unei mari personalități culturale, care să fie „mai presus de orice politică". Filozoful nu alege o instituție, ci o personalitate: este vorba de Jean-Paul Sartre.

Intelectualul epocii postcomuniste nu se poate simți decât contrariat de alegerea filozofului ceh. O victimă a regimului marxist cheamă în ajutor un fervent susținător al marxismului, în grade și nuanțe care au suportat o evoluție cunoscută. Mai mult decât atât, filozoful ceh îl consideră pe Sartre „mai presus de orice politică". O alegere firească ar fi fost Hayek, Aron sau Popper, cei mai semnificativi dintre intelectualii care, la jumătatea acestui secol, au produs critici radicale ale marxismului și ale practicilor politice care îi sunt atașate.

---

[1] M. Kundera, „Tragedia Europei Centrale", (trad. rom) in A. Babeți, C. Ungureanu (ed), *Europa Centrală, dileme, nevroze, utopii*, Polirom, Iași, 1997, pp. 221-235.

Afirmațiile conținute în eseul lui Popper, *Libertatea și responsabilitatea intelectuală*, text al unei conferințe ținute în 1989, anul revoluțiilor comuniste, l-ar putea însă leza și mai profund pe intelectualul epocii postcomuniste. Popper scrie la persoana întâi plural, pentru a atenua imaginea de judecător. Intelectualii sunt, pentru Popper, sursa răului politic și moral, a crimelor și violențelor întregii istorii a umanității. Viciile intelectualilor sunt „aroganța, certitudinea de a avea întotdeauna dreptate, pedanteria"[1]. Capacitatea lor de seducție se articulează printr-un limbaj „doct, artificial, incomprehensibil"[2]. Mai mult decât atât, resortul interior al răului este dorința intelectualilor de a epata prin „afirmații paradoxale", prin „lașitate, vanitate și orgoliu"[3].

Afirmații similare se regăsesc în eseul lui Hayek *Intelectualii și socialismul* și publicat pentru prima dată în 1949[4]. Hayek consideră intelectualii ca „vânzătorii ideilor la mâna a doua"[5]. Ei pot fi „jurnaliști, profesori, membri ai clerului, conferențiari, publiciști... care se pot dovedi maeștri în tehnici de transmitere a ideilor, dar care sunt de obicei diletanți în privința conținutului a ceea ce transmit". În definiția formulată de Hayek, esențial pentru intelectuali este să-și facă o profesie din a fi la curent cu ideile la modă[6]. Într-un limbaj diferit de cel al lui Popper, Hayek împărtășește aceeași idee. Intelectualii sunt cei care au orgoliul de a pretinde că știu sensul istoriei și puterea de a conjuga pasiunile comune în îndeplinirea acestui sens.

Eseul lui Hayek îl ajută pe intelectualul tranziției postcomuniste să-și explice inconfortabilul autoportret

---

[1] V. *supra*, p. 101.

[2] *Ibidem*.

[3] *Ibidem*.

[4] F.A. Hayek, „Intelectualii și socialismul", *Polis*, nr.4/1995, pp. 129-143.

[5] *Ibidem*, p. 130.

[6] *Ibidem*, p. 131.

colectiv schițat de Popper. Referențialul celor doi importanți filozofi este marxismul, iar intelectualii în cauză sunt creatorii și promotorii acestuia. Explicația implică istoricismul celor doi autori, nu în sensul definit de Popper, ci în cel descris de Meinecke și Troeltsch la începutul acestui secol. Dincolo de orice formule și interpretări, explicația este mult prea simplă. Se înțelege că ar fi cel puțin la fel de facil să explicăm gestul filozofului ceh din istoria lui Kundera ca un refuz al lui Popper și Hayek, mari critici nu numai ai comunismului, dar și ai intelectualilor. Sunt oare ideile lui Popper despre intelectualii atât de simple și dihotomice cum ar putea fi ele interpretate într-o primă lectură?

Intelectualii, comunismul și societățiile corupte

Trebuie să ne schimbăm, trebuie să căutăm adevărul cu toată modestia, scrie Popper la sfârșitul eseului despre responsabilitatea intelectuală. Răspunderea intelectualilor față de umanitate este în același timp manifestarea responsabilității lor față de adevăr. Ea presupune un lucru aparent simplu: evitarea crimei, realizarea primului comandament biblic: Să nu ucizi![1] Ceea ce imaginează Popper pentru intelectuali nu este oare chiar experiența intelectualilor disidenți în comunism?

Indiferent de explicația pe care o dăm sfârșitului comunismului – efectul descris de Hannah Arendt al conjugării acelorași pasiuni comune, frica și ura, care au dus la instaurarea sa, rezultatul rezistenței anticomuniste sau al presiunilor externe – fenomenul disidenței intelectuale anticomuniste este dificil de ignorat. Intelectualii sunt, dacă nu cauza, agenții prăbușirii comunismului[2].

---

[1] V. *supra*, p. 100.

[2] V. V. Tismăneanu, *Reinventarea politicului, Europa răsăriteană de la Stalin la Havel*, Polirom, Iași, 1997.

Discursurile lui Vaclav Havel, Adam Michnik sau Gyorgy Konrad, pentru a nu da decât câteva exemple, despre relația dintre responsabilitate intelectuală, adevăr și putere par similare opiniilor lui Popper. Mai mult decât atât, existența și experiențele disidenților le continuă discursul. Adam Michnik concepe comunismul ca pe un război declarat poporului polonez, un război în care poți ajunge „erou din bun simț"[1], numai prin faptul că te împotrivești crimei. Sensibilitatea lui față de violență, pe care o consideră „drumul cel mai scurt spre dictatură", este similară cu cea a lui Popper, care definește statul de drept nu prin reglementarea violenței, ci prin dispariția acesteia. Invocarea obsesivă a adevărului, a datoriei intelectualilor de a rosti adevărul într-o epocă a relativismului este un alt punct comun al intelectualilor disidenți și al lui Karl Popper. Legătura dintre morală și politică, dificil de conciliat cu liberalismul declarat al lui Popper, se reîntâlnește în scrierile intelectualilor disidenți din perioada comunistă și rămâne neatinsă de experiența lor postcomunistă. Neutralitatea totală a politicului față de morală este imposibilă pentru că, spune Popper, libertatea absolută este o absurditate.

Această schiță extrem de succintă și incompletă încearcă să argumenteze că intelectualul din Europa postcomunistă ar fi putut deja suferi schimbarea la față pe care o propune Popper. Mai mult decât atât, suferind această schimbare, el nu și-a pierdut calitatea de a impune cultura „ca tărâm care întruchipează valorile supreme"[2]. Nu întâmplător, figura intelectuală europeană pe care o căutau Kundera și prietenul său, și pe care o credeau etern dispărută odată cu Sartre, a renăscut astăzi în persoana lui Vaclav Havel.

---

[1] A. Michnik, *Scrisori din închisoare și alte eseuri*, Polirom, Iași, 1997, p. 21.

[2] M. Kundera, *op. cit.*

Intelectualul sfârșitului comunismului nu numai că nu are nici un fel de responsabilitate față de instaurarea comunismului, dar încearcă să reconstituie noțiunea de identitate și pe cea de responsabilitate umană, pe care comunismul le distruge. El nu se simte creator al cetății ci, în primul rînd, responsabil pentru soarta acesteia. Este această atitudine o schimbare radicală, așa cum sugerează finalul textului lui Popper?

Toți intelectualii revoluționari s-au simțit responsabili față de societățile în care trăiau și pe care le considerau corupte. Este rațiunea pentru care Rousseau considera că este util societății sale și că ideile lui trebuie cunoscute și răspândite. Așa cum remarcă Leo Strauss în *Natural Right and History*, atunci când analizează *Discursul asupra științelor și artelor*, Rousseau formulează trei sugestii fundamentale în ceea ce privește legătura dintre filozofie (sau știință) și societate. Cea mai importantă este aceea că știința și filozofia sunt utile în societățile corupte și nocive în societățile drepte. Adevărul pe care îl poate oferi știința sau filozofia societății este nociv atunci când societatea este dreaptă, când ea se află sub domnia virtuții. Dacă societatea este imorală, singura posibilitate de ameliorare o reprezintă ideile, soluțiile care ar putea să prevină abuzurile[1].

Intelectualul disident se raportează la comunism ca la o societate coruptă, dar nu are un proiect politic revoluționar. El se opune sistemului, dar nu are nici o nouă alternativă. În acest sens, el se deosebește de modelul sugerat de primul discurs a lui Rousseau și este responsabil în sensul eseului lui Popper. Este istoria intelectualului în comunism și după comunism atât de direct legată de existența sau inexistența, de credința sau suspiciunea față de cea mai criminală idee a secolului XX, cea a sensului istoriei?

[1] L. Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1953, p. 259.

Filozoful rege, un paradox al postcomunismului

Paradoxul face ca, lipsit de orice proiect politic revoluționar, intelectualul să ajungă totuși la putere în postcomunism. Filozoful ajunge rege nu pentru că a desenat un plan pe care numai el îl poate aplica sau pentru că în acest desen el ar fi fost singurul posibil rege, ci pentru că trecutul său îi conferă legitimitate. Pentru prima dată în istorie, intelectualii ajung la putere pentru trecutul lor și nu pentru viitorul pe care îl promit.

Există oare o legitimitate globală[1] a intelectualilor? Postcomunismul ilustrează fragilitatea conceptului, a imaginii „trădării", atașată cu deosebire intelectualilor din perioada interbelică, și a celei a „responsabilității" și a „vieții în adevăr", corespondente perioadei comuniste. Așa cum intelectualul perioadei interbelice poartă cu sine simbolul holistic al jocului pasiunilor politice, după expresia lui Benda, intelectualul central-european pare a beneficia generic de legitimitatea disidenței, indiferent de atitudinea sa față de comunism.

Societatea postcomunistă rămâne în mare măsură o societate coruptă. Intelectualii au în același timp legitimitatea de a guverna, dar și datoria de se opune guvernării. Filozoful devine rege, dar rămâne și *inteligheție*. Deseori oscilează, nu fără riscuri, între aceste două poziții și posturi.

Este antimarxismul intelectualului întotdeauna o garanție a opțiunii democratice? O primă derivă a intelectualului postcomunist poate fi cantonarea sa în destructiv. Așa cum bine sesizează Popper, marxismul, încă din epoca Hrușciov este lipsit de o ideologie constructivă. Unica sa componentă ideologică rămâne ura, dorința de a distruge capitalismul.

---

[1] Filozoful britanic John Gray considera că legitimitatea în România ar aparține în exclusivitate fostei monarhii, *Post-liberalism Studies in Political Thought*, Routledge, London & New York, 1996, p. 213.

Această componentă este rezultatul unei alte tare intelectuale, dezamăgirea.

Toți cei care au mari ambiții și nu le pot realiza detestă lumea ca și Marx, scrie Popper. Ca și marxismul, antimarxismul poate fi și el o manifestare a unei ambiții similare nerealizate. Intelectualul postcomunist poate rămâne marcat nu atât de marxism, cât de mizantropismul atașat ambiției de care vorbește Popper. În acest sens, el se integrează perfect în atmosfera de ură cvasi-generalizată pe care Françoise Thom o consideră proprie postcomunismului.

Pentru Popper, miracolul atenian din secolul V explică pe plan cultural evoluția democrației ateniene[1]. În mod cert, democrația nu poate avea ca scop impunerea valorilor culturale. Unicul scop al democrației, care rămâne în mod esențial un mijloc pentru oprirea tiraniei, este evitarea crimei. Pentru intelectualii postcomuniști, dominația valorilor culturale poate fi scopul ordinii politice alternative.

Europa Centrală, scrie Kundera în eseul pe care îl aminteam, „este menită să lupte nu numai împotriva marelui vecin care o agresează, ci și împotriva subtilei și neînduplecatei presiuni a timpului ce lasă era culturii în urmă"[2]. Eseul se termină cu o altă întâmplare tragică. Directorul Agenției de știri maghiare este ucis de puterea totalitară din cauza unei fraze pe care o transmite, frază care în Europa Occidentală are un aer demodat și nu mai este înțeleasă de nimeni. Cu certitudine nici de Popper, care ar considera că intelectualilor central-europeni li se pare încă esențială întrebarea „Cine trebuie să guverneze?". Responsabilitatea intelectuală ar impune ca filozoful rege, filozoful consilier al prințului și filozoful exilat în intelighenție să aspire spre filozoful cetățean. Poate de aceea, Popper pare lipsit de subtilitate.

---

[1] V. *supra*, p. 72.

[2] M. Kundera, *op. cit.*, p. 235.

Camil-Alexandru PÂRVU

LEGITIMITATEA POLITICĂ

Opera politică a lui Sir Karl Popper a fost profund marcată de experiența totalitarismelor secolului 20 și s-a dorit a fi o contribuție la înțelegerea fenomenelor ce au determinat această dominație fără precedent a violenței politice. Eliminarea violenței trebuie să fie, afirmă Popper, scopul fundamental al oricărui program politic, oricât de minimal, pentru societatea actuală, și constituie în același timp caracteristica principală a statului de drept. Această idee este, de altfel, una dintre temele constante ale scrierilor sale politice, reafirmată în eseurile, inedite pentru cititorul român, publicate în ediția de față, și reprezintă un obiectiv nu exclusiv liberal, ci al gândirii democratice în genere. Dictatura ca formă de guvernământ ce instituționalizează violența este, pentru Popper, moralmente insuportabilă, înainte de toate, pentru că îi obligă pe indivizi să colaboreze cu răul, îi forțează să acționeze împotriva propriilor lor convingeri și reduce formele de asumare a responsabilității la tentativa de sinucidere.

Pentru Popper, democrația reprezintă, în primul rând, opusul dictaturii, și nu cadrul instituțional care face posibilă manifestarea suveranității populare. De altfel, utopia suveranității populare este doar una dintre variantele de răspuns la întrebarea clasică a filozofiei politice, de sorginte platoniciană: cine trebuie să guverneze? Indiferent dacă răspunsul

la această întrebare a fost „cei drepți", „cei cunoscători", „cei cuvioși", „cei mulți și oropsiți" sau pur și simplu „poporul", demersul a presupus întotdeauna o delimitare de ordin moral, forțată și nefericită, a societății, între cei buni, care au dreptul de a guverna, și cei răi, care trebuie pedepsiți sau excluși din dezbaterile privind soarta cetății. Această divizare a societății este imorală, iar abordarea în acest fel a scopului și temeiurilor gândirii politice a făcut posibilă, spune Popper, nu doar legitimarea puterii nelimitate a celor aflați „în drept" să guverneze, ci întreaga teorie a suveranității indisputabile a poporului, absolutizarea voinței majorității și a infailibilității acesteia.

Definirea democrației ca acea formă de guvernare care elimină violența din viața politică și face posibilă înlocuirea pașnică a celor ce dețin puterea reprezintă, voi argumenta, expresia afilierii indiscutabile a lui Popper la o anumită înțelegere a ideii de legitimitate. Perspectiva popperiană presupune o mutare a accentului în teoria politică, de la o interpretare a legitimității centrată pe modul de instituire și desemnare a autorității politice, la una care vizează limitele și conținutul atribuțiilor acesteia. Posibilitatea schimbării puterii politice fără violență este considerată de filozoful austriac a fi criteriul fundamental, în funcție de care judecăm dacă o societate este guvernată în mod democratic sau nu. Alegerile libere sunt condiția acestei schimbări nonviolente, însă ele trebuie privite nu ca un proces de legitimare *ante facto* a acțiunilor noilor deținători ai puterii, un cec în alb acordat acestora, ci ca forma prin care cei guvernați pot evalua și judeca guvernarea anterioară.

Majoritatea gânditorilor moderni au considerat că temeiul legitimității autorității politice stă, într-o formă sau alta, în consimțământul celor guvernați. Ideea că poporul, dându-și acordul de a fi guvernat, legitimează acțiunile puterii politice este, de altfel, inclusă și în teoria suveranității populare. Printre altele, această idee presupune nu

doar că poporul nu se poate înșela în privința celor ce vor guverna „în numele său", dar și că „voința" sa poate fi exprimată îndeajuns de clar și unitar pentru ca aceia care sunt desemnați să guverneze să nu aibă probleme în descifrarea ei. Consimțământul de a fi guvernat, deși important, nu poate fi însă valorizat *per se*: în primul rând, constată și Popper, inițiativele politice nu pot aparține voinței populare colective, ci numai unor indivizi izolați; în al doilea rând, un dictator precum Hitler a putut să ajungă șef al statului în mod legal, o majoritate parlamentară conferindu-i puterea absolută. Iată de ce „democrația" nu trebuie înțeleasă în sensul etimologic al termenului, ca putere a poporului, ci în accepțiunea sa inițială din timpul democrației ateniene, când ea desemna acel tip de constituție ce putea evita instaurarea tiraniei. Calitatea fundamentală a acelei organizări politice era posibilitatea de a înlocui deținătorii puterii, chiar și cu prețul ostracizării figurilor populare. Ce era important, subliniază Popper, era faptul că cetățenii aveau ultimul cuvânt în evaluarea guvernanților și puteau astfel cere socoteală acestora.

Continuând linia acestui argument, putem considera că legitimarea autorității se face nu prin procesul de desemnare a acesteia, ci în urma evaluării pe care fiecare este capabil să o facă. Putem vorbi, așadar, despre o teorie a legitimității, implicită în scrierile lui Popper, ce trimite la o serie de concluzii pe care le găsim dezvoltate pe larg în scrierile unor autori contemporani anglo-saxoni în filozofia dreptului[1], a căror preocupare este, în primul rând, aceea de a specifica condițiile de legitimitate a autorității fără a mai face apel la rolul fundaționalist al consimțământului de a fi guvernat. Este vorba, de altfel, despre o abordare sceptică

[1] V. Joseph Raz, *The Autority of Law*, Oxford, 1979 și *The Morality of Freedom*, Oxford, 1986, precum și Kent Greenawalt, *Conflicts of Law and Morality*, Oxford, 1989.

a rolului acestui consimțământ nu numai în desemnarea legitimității autorității politice, ci și în privința stabilirii existenței unei obligații politice din partea celor guvernați, a unei îndatoriri morale de a se supune directivelor acesteia, dincolo de interesele conjuncturale pe care le-ar avea oricine de a se supune comandamentelor celor ce dispun de puterea coercitivă a statului.

Consimțământul de a fi guvernat a fost considerat în tradiția dominantă a teoriei politice liberale ca fiind temeiul standard al legitimității politice în democrațiile liberale contemporane. Contextul general al discuției este recunoașterea necesității de a justifica public principiile fundamentale care guvernează „structura de bază a societății", în formula consacrată de John Rawls[1], principalele sale instituții, în condițiile existenței unor inevitabile conflicte între concepțiile morale, religioase sau metafizice ale indivizilor raționali. Cei mai mulți dintre noi acceptăm că nu putem trăi izolați, că măcar o parte din viața noastră capătă un sens numai datorită interacțiunilor cu ceilalți, că există bunuri comune ce merită a fi urmărite într-un efort colectiv și, în același timp, că decizii unanime privind realizarea acestor scopuri comune sunt, la scara întregii societăți, pur și simplu improbabile. Mai mult, putem constata că tocmai atunci când există mai multă inteligență și devoțiune pentru binele comun în rândul membrilor unui grup, sunt șanse să existe mai multe variante de atingere a acestui bine comun și cu atât mai dificil va fi să fie aleasă una dintre acestea; iar problemele de coordonare a acțiunilor indivizilor vor fi cu atât mai dificile, cu cât proiectele și orientările vor fi mai diverse, mai ales atunci când alegerea ce trebuie facută vizează nu doar eficacitatea, ci chestiuni de moralitate și dreptate. Deciziile autoritative sunt necesare prin urmare

[1] John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.

cel puțin pe temeiuri funcționale, însă dacă necesitatea autorității este în general admisă, justificarea legitimității acesteia reprezintă încă unul dintre subiectele cele mai disputate în teoria politică. Cei mai mulți autori din tradiția liberală au considerat deci că atât legitimitatea autorității, cât și existența unei obligații politice a celor guvernați de a se supune directivelor autorității legitime decurg din exprimarea consimțământului de a fi guvernat. „Government by consent" a fost definiția pe care mulți au dat-o democrației însăși. Problema fundamentală a acestei abordări constă însă tocmai în imposibilitatea de a fi întrunite acele condiții în care exprimarea acestui consimțământ să fie valabilă. Acestea fac trimitere, în primul rând, la o acțiune voluntară, realizată în deplină cunoaștere a intențiilor celor ce solicită această legitimare și după o matură deliberare. Însă, în realitate, un asemenea consimțământ nu este niciodată posibil de acordat, și cu siguranță nu de către toți cei susceptibili a cădea sub incidența directivelor puterii politice. Expresia acestui consimțământ poate căpăta uneori o valoare simbolică: este vorba despre cazurile în care procesul de naturalizare a străinilor presupune prestarea unui jurământ de loialitate față de țara de adopție, atunci când demnitarii de rang înalt depun un jurământ de loialitate față de popor la început de mandat, sau când militarii jură să-și apere țara. În aceste cazuri, constatăm instituirea unei obligații politice care leagă exclusiv indivizii respectivi de nucleul de autoritate. Dar țările în care este cerut în mod regulat acordul cetățenilor într-o varietate de subiecte constituie mai degrabă excepții de la regulă.

Nici ideea consimțământului ipotetic (dat de indivizi în starea de natură sau în „poziția originară" rawlsiană) sau tacit (implicat de neboicotarea alegerilor sau de opțiunea de a nu emigra) nu poate salva de la privirile sceptice ideea rolului normativ al acordului de a fi guvernat. Pentru ca tipul de raționament presupus de consimțământul tacit să fie

plauzibil, el trebuie însoțit de posibilitatea reală de manifestare a *refuzului de a consimți*. Cu alte cuvinte, este necesară instituționalizarea unor canale de exprimare a dezacordului cetățenilor, într-o manieră liberă și deschisă tuturor. Mai mult, aceasta ar presupune posibilitatea reală pentru fiecare de a refuza nu doar anumite trăsături ale ordinii politice existente, ci înseși fundamentele sistemului. Gradul în care aceste condiții sunt întrunite în lumea contemporană este neglijabil: complexitatea procedurilor de imigrare, a procedurilor de modificare a constituțiilor sau dificultatea de a interpreta simplul fapt al absenteismului electoral, între alte cauze, fac ca libertatea de a nu fi de acord cu ordinea politică existentă să fie în realitate irelevantă pentru argumentul legitimității prin consimțământ tacit.

De altfel, legitimarea prin consimțământ nu are sens, afirmă un autor precum John Finnis, tocmai pentru că situația ideală pe care aceasta o presupune, în care consimțământul este dat de fiecare membru al societății, este echivalentă cu unanimitatea, cu acel consens imposibil de atins ce reprezintă însuși impasul pe care ideea de autoritate (ca substitut al deciziilor colective prin unanimitate) are menirea de a-l ocoli. Astfel, unanimitatea este imposibilă nu doar în problemele comune de coordonare, ci și atunci când este vorba despre localizarea inițială a centrului de autoritate, de unde ideea că formele inițiale de autoritate apar sub forma unor purtători particulari ai puterii, a căror primă preocupare va fi aceea de a oferi instrumentele constituționale pentru localizarea autorității legitime, bazate inclusiv pe ficțiunea consimțământului de a fi guvernat[1].

Dacă privim însă din perspectiva propusă și de Popper în aceste eseuri, considerând că meritul fundamental al democrației este acela că face posibilă nu manifestarea suveranității populare, ci schimbarea guvernanților fără

[1] John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, 1980.

violență, atunci suntem conduși la o cu totul altă abordare a ideii de legitimitate a actului guvernării. Chiar dacă un anumit sprijin sau accept din partea celor guvernați este necesar pentru stabilitatea oricărei puteri politice, pretenția acesteia de a fi legitimă se poate întemeia numai în mod secundar pe această susținere, care poate să nu însemne altceva decât expresia acordării încrederii. E adevărat, Popper însuși consideră prezența încrederii între guvernanți și guvernați ca având valoare în sine, însă acest fapt nu poate să aibă vreun impact asupra chestiunii legitimității. Un sprijin limitat este, deci, necesar, dar nu și suficient, neputând înlocui asumarea unei obligații morale de către cetățeni.

Această schimbare de accent în demersul teoretic, schimbare preconizată și de Popper, de la valorizarea consimțământului, fie el explicit, tacit sau ipotetic, ce presupune o concentrare asupra relației dintre individ și puterea politică, la evaluarea modului în care este exercitată autoritatea politică, ce presupune o investigare a justificărilor oricăror decizii coercitive, are implicații mai importante decât pot apărea la prima vedere. Este vorba, în primul rând, de o reafirmare a principiului fundamental al liberalismului, potrivit căruia căutarea legitimității este determinată, în ultimă instanță, de convingerea profundă că, în general, orice impunere, *orice constrângere trebuie să fie justificată* celui ce o suportă[1]. Avem de-a face, cu alte cuvinte, cu cerința justificării publice a autorității, ce implică nu atât obținerea consimțământului celor guvernați, cât datoria fiecăruia de a justifica celuilalt orice impunere – o exigență ce explică nevoia de a justifica autoritatea în general, și mai ales pe cea politică. Liberalismul poate fi astfel înțeles, în primul rând, ca o teorie a justificării aranjamentelor sociale, și anume a justificării *publice* a acestora. În formularea lui Jeremy Waldron, ceea ce

[1] Vezi Gerald Gaus, *Justificatory Liberalism*, Oxford,1996, Brian Barry, *Justice as Impartiality*, Oxford, 1995.

distinge liberalismul de alte doctrine politice este plasarea în centrul demersului teoretic a exigenței ca toate aspectele vieții sociale să poată fi justificate fiecărui individ.[1]

Asumarea implicită a acestui principiu este presupusă atât de programul politic minimal propus de Popper, cât și de definiția democrației ca forma de guvernare care exclude violența politică (aceasta reprezentând chiar ipostaza extremă a constrângerii), o definiție de fapt de ordin moral, întrucât constituie formularea politică a celui mai important dintre comandamente: să nu ucizi!; iată un imperativ ce rezumă, spune Popper, aproape întreaga etică. Necesitatea principială de a justifica orice constrângere și imoralitatea absolută a violenței își găsesc o aplicare particulară în problema legitimității autorității, însă semnificațiile acestora sunt cu mult mai largi, intim legate de valoarea pe care o atribuim libertății personale, egalității și respectului pe care îl cerem față de demnitatea vieții fiecăruia dintre noi. Așa cum scrie și Popper, statul de drept nu înseamnă doar absența violenței, ci și garantarea maximei libertăți ce este compatibilă cu libertatea celorlalți, asigurarea condițiilor propice pentru asumarea responsabilității individuale (atât a guvernanților, cât și a guvernaților) și, deci, în ultimă instanță, cultivarea valorilor autonomiei personale.

O asemenea înțelegere a caracterului democratic trimite la reconsiderarea ideilor antipaternaliste ale tradiției liberale dominante. Neutralitatea statului de drept nu poate fi absolută, întrucât prima sa sarcină este tocmai aceea de a proteja cultura non-violenței, indispensabilă supraviețuirii sale. Aceasta trebuie să includă, în opinia lui Popper, un anumit tip de educație, care să prevină nu doar violența politică, ci și pe cea privată. Intervențiile statului sunt binevenite atâta timp cât vizează prezervarea condițiilor legitimității politice, deci atâta timp cât sunt motivate de

[1] Jeremy Waldron, „Theoretical Foundations of Liberalism", *The Philosophical Quarterly*, 37 (1987), pp. 127-150.

recunoașterea dreptului la libertate și la viață. Însă chiar această sarcină este paternalistă, afirmă Popper, căci atunci când reclamăm aceste drepturi așteptăm din partea statului nu o atitudine indiferentă, ci una binevoitoare. Demnitatea omului poate fi respectată numai într-o societate în care libertatea este prețuită și încurajată, în care autoritatea politică are drept obiectiv asigurarea condițiilor optime pentru exercitarea libertății individuale. Însă argumentul decisiv presupus de ideile lui Popper în favoarea unei abordări paternaliste este acela că protecția libertății este o problemă socială, și nu una individuală: este întotdeauna nevoie de o cultură care să o promoveze prin atitudinile publice și instituțiile sale formale. Idealurile comune nu pot fi atinse decât prin eforturi comune, iar lipsa acțiunii guvernamentale în numele antipaternalismului conduce, în practică, la diminuarea sau la dispariția opțiunilor ce ar fi altfel posibile[1]. Fiecare are dreptul de a fi fericit în felul lui, spune Popper, însă statului îi revine obligația de a interveni ori de câte ori dreptul la libertate al unora este afectat de demersurile celorlalți.

Ideea de legitimitate a autorității politice este legată astfel de această concepție asupra libertății, concepție ce fixează și limitele între care acțiunile guvernului sunt justificate. De aceea, legitimitatea autorității nu este determinată în mod esențial de obținerea consimțământului celor guvernați, consimțământ ce nu poate adăuga decât un plus de încredere între autoritate și subiecții săi, întărind o obligație politică deja existentă, ci de justificările ce stau la baza acțiunilor sale. Iar dacă necesitatea intervențiilor autorității poate fi argumentată pe temeiuri morale, aceleași temeiuri impun și principiul: „nu mai multă autoritate decât este moralmente necesară".

---

[1] V. și argumentele lui Raz, în *The morality of Freedom*.

Cristian PREDA

MEMORIE ȘI DEMOCRAȚIE[1]

Ce raport există între memorie și democrație? Aparent, în România, chestiunea aceasta e lipsită de miză. Într-adevăr, pare a fi devenit deja un loc comun – și, prin urmare, o temă care nu mai solicită reflecția – să afirmi că viața democratică, mai precis restaurarea democrației are nevoie de o recuperare a memoriei. Chiar dacă a întâmpinat unele rezistențe, teza are acum o susținere masivă. Această susținere masivă creează însă, în opinia mea, toate acele dificultăți pe care le putem vedea cu ochiul liber, ori de câte ori vine vorba despre memoria înregistrată de dosarele Securității sau, în general, despre biografiile de dinainte de 1989.

Căci memoria nu e un dat social global. Ea este puternic individualizată. Ea este, apoi, construită. Cu alte cuvinte: fiecare dintre noi e proprietarul memoriei sale, pe care o clădește ca pe orice operă personală, ca pe orice bun propriu. Și, întrucât e proprietar, fiecare dintre noi poate uza și abuza, în libertate, de memoria personală. Aceste simple observații ne îngăduie deja să observăm că, dacă e să rămână în acord cu viața democratică – a cărei definiție include în mod

[1] Într-o formă diferită, care conținea, într-o secvență autobiografică, și *recunoașterea greșelii de a fi tăcut în timpul regimului comunist*, acest text a fost prezentat de către autor la Colocviul „Memorie-Comunicare-Identitate", organizat de Grupul de Antropologie Culturală și Istorie Socială, la Timișoara, între 8 și 11 octombrie 1998.

necesar libertatea –, recuperarea memoriei nu poate fi un soi de naționalizare, *dirijată de la centru*, nici măcar de la un centru de specialiști. Ce este atunci această recuperare și cum sălășluiește ea într-un corp politic democratic?

Teza pe care vreau s-o susțin aici este următoarea: relația dintre memorie și democrație, dintre recuperarea memoriei și restaurarea democrației nu poate fi înțeleasă decât dacă introducem un al treilea termen în discuție. E vorba despre etică. Voi încerca, de fapt, să arăt că etica în cauză – care ar putea fi numită etica proprietarului de memorie – este departe de a fi una „tare", adică formulabilă în prescripții carteziene, clare și distincte, care să poată fi apoi obiect de legiferare: etica proprietarului de memorie este, dimpotrivă, una foarte fragilă, imposibil de reglementat. Demonstrația mea, care utilizează ca surse principale câteva texte ale lui Alexandre Zinoviev și ale lui Karl R. Popper, are trei pași distincți: voi pleca de la problema memoriei, arătând că tratarea ei cere neapărat o etică; voi descrie apoi ce fel de etică hrănește democrația, pentru a încheia cu câteva considerații despre utilizarea memoriei în discursul românesc postdecembrist.

Memorie și etică

Zinoviev vorbea, încă din anii optzeci, foarte relaxat despre memorie. O dovedește, între multe altele, un fragment dintr-o conferință despre... *Stalin și stalinism*. Așa cum se va vedea, memoria pe care o recuperează Zinoviev nu este, cel puțin în aparență, proprietatea sa, ci proprietatea... mamei sale. El este însă cel care moștenește și administrează acest „bun mobiliar". Iată ce spunea disidentul sovietic: „Până în 1969, când a murit, mama mea a păstrat între paginile Evangheliei un portret al lui Stalin. Ea trăise toate ororile colectivizării, ale războiului și ale anilor

postbelici. Dacă aș descrie în amănunt cât a avut de îndurat, nu m-ați crede. Cu toate acestea, mama nu a renunțat la portretul lui Stalin. De ce? Răspunsul la această întrebare oferă cheia înțelegerii esenței stalinismului"[1].

Trecerea de la un crâmpei de *récit de vie* la definirea esenței stalinismului poate părea foarte abruptă. Pentru Zinoviev, ea era însă calea cea mai firească din câte se pot imagina. Motivul e simplu: autorul rus recurgea aici la o schemă clasică a reflecției filozofico-politice, și anume la definirea stalinismului ca regim; or, în înțelesul său „tare", regimul politic e chiar stilul de viață al unei comunități, e modul în care istoriile personale se coagulează într-un spațiu comun, cel care configurează și relația dintre guvernați și guvernanți[2]. Mai precis, pentru Zinoviev, regimul politic stalinist se definește, „în ciuda tuturor ororilor sale", ca „o autentică putere a poporului, în sensul cel mai profund (n-aș zice și cel mai bun) al acestui termen". Mai mult, adăuga disidentul rus, „Stalin însuși a fost un veritabil șef popular". La rândul ei, relația dintre stalinism ca regim și acest șef popular este descrisă în cuvinte care îl apropie pe Zinoviev de acel cinism luminat al filozofiei politice liberale, pe care îl putem regăsi la Machiavelli și Hobbes[3] sau, mai aproape de noi, la Raymond Aron: „Puterea poporului, observa Zinoviev, nu este în mod necesar un bine. Atrocitățile stalinismului au fost, chiar atunci când se petreceau, o expresie tipică a puterii poporului. Faptul că a existat în același timp o oprimare a poporului nu contrazice cele

---

[1] Alexandre Zinoviev, *Nous et l'Occident*, Paris, Gallimard, Idées, 1982, p. 167.

[2] Pentru problema sensului „tare" al regimului politic, v. Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, Paris, P.U.F., 1992, pp. 38-39.

[3] Este, de altfel, semnificativ că Zinoviev folosea în *Le communisme comme réalité* (Paris, L'Age d'Homme, 1980, pp. 77-78) o referință hobbesiană pentru a vorbi despre universul sovietic: „formula *omul e un lup pentru om* rezumă foarte bine comunitarismul societății comuniste".

afirmate mai înainte. Un șef popular nu este în mod necesar un înțelept plin de bunătate. Se poate foarte bine ca el să fie ultima canalie. Uneori, șefii populari disprețuiesc în chip profund poporul tocmai fiindcă ei știu în mod real, și nu din cărți sau doctrine, ce sunt, de fapt, masele"[1].

Pe scurt: în opinia lui Zinoviev, portretul lui Stalin așezat între paginile Evangheliei ilustrează, într-un registru nostalgic, participarea entuziastă a lui *homo sovieticus* la istoria unui regim în care puterea poporului și oprimarea sa au făcut corp comun, sub supravegherea unui veritabil cunoscător al maselor.

Pentru a recupera memoria stalinismului și a crimelor sale, sunt necesare atunci două lucruri. Primul dintre ele este abandonarea oricărui sentiment. Sau, chiar cu cuvintele lui Zinoviev, se cuvine să înțelegem că „epoca reacțiilor emoționale este revolută. E timpul să reflectăm la esența istorică a acestor crime, la sursele lor, și să nu ne mai mulțumim să le condamnăm". Al doilea lucru necesar pentru a recupera și a da sens memoriei epocii staliniste e ca reflecția lipsită de emoții să fie susținută de o etică. Recurgând de această dată în mod direct la propria sa biografie, Zinoviev descrie această etică: „Încă din tinerețe nu aveam nici o simpatie pentru Stalin. Astfel, în 1939, m-am împotrivit în public cultului personalității sale, ceea ce mi-a atras excluderea din Tineretul comunist și din Institutul în care lucram, ca și trimiterea la o clinică psihiatrică, apoi în detenție la Lubianka... Pe scurt, până la raportul Hrușciov, vocația mea secretă a fost propaganda antistalinistă. Nu eram, trebuie s-o recunosc, singurul. În schimb, în epoca lui Hrușciov, critica stalinismului a fost confiscată de cei mai înverșunați ex-staliniști, în așa fel încât antistalinismul meu nu mai avea o rațiune de a fi. Am putut dobândi atunci un punct de vedere chibzuit, adică lipsit de ură, dar nu și de dispreț"[2].

---

[1] Zinoviev, *Nous et l'Occident*, p. 167.
[2] *Ibidem*, pp. 166-167.

Pasajul citat este foarte clar: pentru a fi judicioasă și eficace, afirmă Zinoviev, recuperarea memoriei cere o reflecție pură, care să fie sprijinită nu pe sentimente, ci pe o morală; o morală a disprețului și nu a urii. În viziunea disidentului rus, înțelegerea stalinismului are nevoie de o rațiune fără sentimente, dar care este întemeiată etic, și anume într-o experiență a opoziției față de regimul popular criminal.

Întrebarea care se naște aici, oarecum în mod natural, este foarte gravă. Oare pot asuma această înțelegere și cei care nu au fost antistaliniști atunci când stalinismul era criticat doar de foarte puțini? Mai general: oare, după 1989, „anticomuniștii postcomuniști"[1] pot participa la această recuperare a memoriei, adică, până la urmă, la viața democratică?

Zinoviev nu are un răspuns la aceste întrebări: descriind transformarea staliniștilor entuziaști în antistaliniști fervenți, el se referă doar la o lume totalitară, nu și la ceea ce se petrece după sfârșitul ei. În schimb, Popper răspundea unor asemenea interogații, în măsura în care el discuta tocmai deosebirea dintre o lume totalitară și una democratic-liberală.

Etică și democrație

La finalul unei cărți autobiografice intitulate *Lecția acestui secol*, autorul austriac așeza o frază, care, cel puțin la prima vedere, sună strident, fiindcă ea pare prea simplă pentru a putea rezuma un întreg secol: „Nu mai trebuie să ne străduim să jucăm rolul profeților atotștiutori. Ceea ce înseamnă că trebuie să ne schimbăm"[2]. De fapt, Popper exprima aici – într-o formă

[1] Această formulă foarte sugestivă îi aparține lui Daniel Barbu, care a propus-o în polemica născută în jurul interpretării pe care a consacrat-o totalitarismului românesc în textul „Destinul colectiv, servitutea involuntară și nefericirea totalitară: trei mituri ale comunismului românesc", inclus în Lucian Boia (sub direcția lui), *Miturile comunismului românesc*, București, Nemira, 1998, pp. 175-197.

[2] V. *supra*, p. 106.

normativă – opoziția dintre o lume închisă și una deschisă, opoziția dintre tiranie și democrație. Putem relua această observație în termeni descriptivi: lumea totalitară este lumea profeților atotștiutori; lumea democratică este lumea oamenilor care se schimbă. Această a doua caracteristică, recurentă în imaginarul politic modern[1], o luminează, de fapt, pe prima: în totalitarism, care este o lume închisă, dominată de tabuuri produse/propuse de profeți atotștiutori[2], nu te poți schimba.

Există, de fapt, în literatura filozofico-politică a secolului nostru mai multe argumente care susțin această teză. Unul dintre ele arată că schimbarea nu e posibilă pentru că proiectul totalitar presupune, în esența sa cea mai profundă, imobilitatea[3]; alte argumente afirmă, tot pe urmele filozofiei politice moderne, că nu te poți schimba dacă nu ai acces direct, *de visu*, la lumea liberă[4] sau dacă nu te edifici intelectual plecând de la ideile lumii libere[5].

---

[1] Întreaga filozofie politică modernă e străbătută de ideea maleabilității naturii umane, a posibilității de a o schimba, fie prin folosirea rațiunii împotriva pasiunilor (ca în teoriile contractualiste), fie prin folosirea pasiunilor mai puțin rele împotriva celor rele (ca în teoriile economiștilor). Pentru acest ultim aspect, vezi Albert Hirschman, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton, Princeton University Press, 1977, partea I, *passim*.

[2] Vezi și Karl R. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii săi*, trad. de Dragan Stoianovici, București, Humanitas, 1992-1993, *passim*.

[3] Ludwig von Mises a insistat asupra acestui aspect în *Human Action. A Treatise on Economics*, Yale University Press, 1963, IV, XIV, 5-7.

[4] Accesul la lumea liberă, *vederea* ei, reprezintă un *topos* al filozofiei politice moderne din faza sa de debut: Montesquieu a ilustrat cel mai bine acest *topos* atunci când vorbea, în *De l'esprit des lois*, despre descoperirea libertății engleze. Cei care tematizează opoziția dintre totalitarism și liberalism ca opoziție dintre lumea liberă și lumea servituții îl urmează, pe căi ocolite, pe Montesquieu.

[5] Accesul la ideile lumii libere, organizarea lor într-o genealogie intelectuală, reprezintă un *topos* al filozofiei politice moderne din faza sa târzie: de pildă, Hayek, Polanyi sau Mises imaginează o asemenea genealogie a ideii de libertate înainte de a vedea ce înseamnă libertatea ca fapt.

În ceea ce-l privește, Popper nu insistă asupra *cauzei* pentru care, în totalitarism, nu te poți schimba, preferând să analizeze *efectul* produs de o dictatură asupra celor care o suportă pentru că o încarnează. Dictatura, scria Popper, te împinge să fii complice la săvârșirea răului: ea „îi condamnă pe cetățenii statului ca, împotriva conștiinței proprii și a convingerilor lor morale, să colaboreze cu răul, fie și prin *tăcerea* lor. Dictatura îl privează pe om de răspunderea sa morală, fără de care el nu mai este decât o jumătate sau uneori chiar o miime de om"[1]. Citit atent, pasajul ne arată că Popper este mai radical decât Zinoviev: în opinia sa, nu numai colaborarea directă la crimele regimului sau entuziasmul și frenezia servituții voluntare, ci și tăcerea impusă de dictatură reprezintă argumente care fac din ea un regim imoral.

În schimb, în viziunea aceluiași autor, democrația e „morală". Explicația acestei teze poate părea superficială și străină de subiectul nostru, căci Popper susținea că democrația e morală pur și simplu pentru că ea „îngăduie schimbarea guvernanților fără vărsare de sânge"[1]. De fapt, așa cum vom vedea imediat, pentru Popper, mecanismul politic democratic este relevant exclusiv dintr-o perspectivă pur etică.

Mai precis, lumea în care îi poți schimba pe guvernanți fără vărsare de sânge este chiar lumea în care te poți schimba tu însuți. Cum anume? Răspunsul dat de Popper e laconic: te poți schimba doar dacă vânezi erorile adversarilor, dar și erorile proprii. *A te schimba* e echivalent cu *a căpăta experiență*, întrucât „experiența înseamnă în esență a face greșeli și a le corecta, înseamnă a trece prin greșeli"[1].

---

[1] V. *supra*, p. 97. Sublinierea noastră.

[2] *Ibidem*.

[2] Karl R. Popper & Konrad Lorenz, *Viitorul este deschis. O discuție la gura sobei*, traducere de Simona Lobonț și Florin Lobonț, București, Editura Trei, 1997, p. 27.

Pentru Popper, devii moral atunci când treci prin greșeli. Și poți participa cu adevărat la viața democratică doar dacă realizezi și recunoști că ai greșit. Într-o democrație, proprietarul memoriei trebuie să fie un critic al biografiei sale intelectuale.

Pentru a exemplifica acest tip de comportament, Popper face apel la propria sa memorie: el relatează, de pildă, că a părăsit partidul comunist austriac atunci când și-a dat seama că întovărășirea cu liderii acestuia îl pusese în situația de a-i împinge la revoltă pe câțiva muncitori, care au fost apoi uciși de poliție în timpul unei manifestații ținute la Viena în 1919[1]. Popper s-a simțit responsabil pentru moartea acestor tineri, iar asumarea răspunderii a fost urmată de hotărârea de a-l înțelege în profunzime pe Marx, profetul atotștiutor în numele căruia tinerii comuniști austrieci fuseseră trimiși la manifestație, adică la moarte.

Dacă Zinoviev considera că așezarea portretului lui Stalin între paginile Evangheliei conține secretul stalinismului, s-ar putea spune că mica istorie relatată de Popper este cheia înțelegerii democrației. Din ea putem deduce că etica pe care o presupune recuperarea memoriei este departe de a fi doar una a disprețului (fie el și separat de ură); dacă etica în cauză e să participe la viața democratică, atunci ea trebuie să conțină vânarea greșelilor adversarilor, dar și, mai important poate, recunoașterea propriilor greșeli. Aceasta e mecanica etică fundamentală a democrației. Am putea reformula: dacă Zinoviev ne livrează un stil etic, în schimb, Popper ne oferă un conținut etic. În principiu, cele două ar trebui să se combine pentru a putea susține o recuperare a memoriei valorificabilă în viața democratică. Căci disprețul fără ură e arid, dacă el nu este însoțit de experiența

[1] V. *supra*, pp. 29-30. Am tratat acest subiect în textul „Etre liberal", in Laurențiu Vlad (ed.), *Hommage au Professeur Alexandru Duțu*, București, Babel (în curs de apariție).

greșelii; la fel, o denunțare a greșelilor celorlalți care e întemeiată pe ură blochează înțelegerea.

Un proprietar care nu îi urăște pe ceilalți, ci preferă să asume critic propria sa moștenire: iată un personaj al unei etici foarte fragile.

Totalitarismul anticomuniștilor postcomuniști

Pentru a o proba, avem la îndemână, din păcate, chiar experiența României postdecembriste. Într-o enumerare succintă, putem afirma că:

(a) recuperarea memoriei nu s-a făcut, în majoritatea cazurilor, sub semnul înțelegerii totalitarismului ca regim al servituții voluntare a guvernaților (sau ca regim al democrației populare, așa cum propunea Zinoviev), ci pornind aproape exclusiv de la caracterul opresiv al acțiunii guvernanților;

(b) suportul etic al recuperării, ca și al vehiculării memoriei a fost, de cele mai multe ori, ura, nu disprețul însoțit de serenitate (așa cum l-a ilustrat Zinoviev);

(c) tema vinovăției și a responsabilității a fost discutată ca o problemă de grup (fie el național sau etnic), iar nu ca una a conștiinței personale, ceea ce a făcut imposibilă invocarea, pe urmele lui Popper, a unei etici în care greșeala proprie să poată fi considerată cel puțin la fel de importantă ca și greșeala celorlalți;

(d) imoralitatea tăcerii, a colaborării pasive, a fost negată, plecând de la considerentul că masa membrilor de partid nu poate fi acuzată din pricina numărului său impresionant;

(e) atunci când a avut loc, identificarea vinovăților trecute a ignorat complet posibilitatea, descrisă tot de Popper, a unei schimbări, în regim de libertate, a propriei identități; cu alte cuvinte: cei găsiți/denunțați/desemnați ca

vinovați pentru a fi colaborat cu instituțiile regimului totalitar au fost introduși într-o clasă unică, indiferent dacă, între timp, atunci când erau liberi s-o facă, ei s-au schimbat, asumând o gândire critică și liberală în sens larg, sau, dimpotrivă, au rămas absolut egali cu ei înșiși, adversari declarați ai democrației liberale sau nostalgici ai comunismului.

Dacă această descriere e corectă, atunci se poate spune că, în varianta sa autohtonă, proprietarul memoriei este, îndeobște, nu doar un anticomunist postcomunist, ci și unul care uzează și abuzează de această memorie într-un mod aflat în conflict cu etica democratică. Descrierea relației autentice dintre memorie și democrație este, de aceea, departe de a fi fost epuizată.

CUPRINS

Introducere, de Giancarlo Bosetti 5

LECȚIA ACESTUI SECOL 21

Cap. 1 **Pacifismul, războiul, întâlnirea cu comunismul** 23
Cap. 2 **Principalele critici la adresa marxismului** 31
Cap. 3 **Evenimentele din '62, Saharov, Hrușciov și declinul sovietelor** 35
Cap. 4 **Agenda politică actuală, statul de drept și copiii** 47
Cap. 5 **Din nou împotriva istoricismului: viitorul este deschis** 61

Apendice:
DESPRE STATUL DEMOCRATIC ȘI LIBERTATE
Două conferințe de Karl R. Popper 69

Observații despre teoria și practica statului democratic 71
1. Literatură, știință și democrație: o interdependență? 71
2. De la prima carte publicată în Europa la revoluția lui Gutenberg 72
3. Succese și insuccese ale democrației ateniene 73

4. Democrația n-a fost niciodată puterea poporului, nu poate fi și nici nu trebuie să fie așa ceva 76
5. Problema fundamentală: guvernul trebuie să poată fi destituit fără vărsare de sânge 79
6. Libertatea și limitele ei 81
7. Thomas Hobbes, Immanuel Kant, Wilhelm von Humboldt, John Stuart Mill 82
8. Stat minimal sau stat paternalist? 84
9. Dreptul minorilor 89
10. Cum se poate rezolva problema birocrației civile. Birocrația militară 90
11. Speranța tineretului 91
12. Optimismul și pericolul comunicării în masă 92
Libertate și responsabilitate intelectuală 93

COMENTARII 107

Educația ca temei al valorilor liberale, de Mihaela Czobor 109
Responsabilitatea intelectualilor în postcomunism, de Iulia Motoc 121
Legitimitatea politică, de Camil-Alexandru Pârvu 129
Memorie și democrație, de Cristian Preda 139

SOCIETATEA POLITICĂ
Colecție coordonată de CRISTIAN PREDA

SOCIETATEA POLITICĂ este cel mai bun ghid pentru orientarea în hățișurile realității politico-sociale românești. Iată de ce:

SOCIETATEA POLITICĂ vă propune, în primul rând, cărțile marilor autori contemporani (Ludwig von Mises, Norberto Bobbio, Friedrich von Hayek, Karl Popper, Raymond Aron etc.) care au explicat, în mod convingător, dar și într-un limbaj accesibil, mecanismele intime ale socialismului și liberalismului, ale totalitarismului și democrației. Colecția include de asemenea lucrări care tratează, într-o perspectivă comparativă, problemele fundamentale ale societăților de astăzi (sărăcia, libertatea economică, datoriile morale ale autorităților politice, fanatismul și reacția societății civile etc.), ca și soluțiile date acestor probleme de către marile familii politice europene (creștin-democrația, liberalismul, socialismul, extrema dreaptă).

SOCIETATEA POLITICĂ oferă, pe de altă parte, abordări diverse ale realității postcomuniste din România. Specialiști în sociologie politică, istorie politică, filozofie politică, psihologie politică sunt chemați să ofere răspunsuri la cele mai incitante întrebări ale momentului: ce regim a fost creat după decembrie 1989 și ce modificări a suferit el? Cine guvernează România? Care sunt psihologiile concetățenilor noștri și de ce se supun ei autorităților publice? Cum se explică naționalismul și ce poate face societatea civilă? Cum a evoluat politica externă a României și care sunt șansele noastre de a intra în Europa? Care sunt mentalitățile și tradițiile istorice, dar și speranțele și iluziile care ne pot ajuta să trăim mai bine? Colecția de la Nemira va propune, de asemenea, o radiografiere sistematică a acțiunii partidelor și liderilor politici care ocupă scena publică românească, pentru a-l ajuta pe fiecare cetățean să cunoască mai bine SOCIETATEA POLITICĂ în care trăiește și pe care o poate modifica.

Editor: VALENTIN NICOLAU
Redactor: CARMEN NARIȚA-POPESCU
Tehnoredactare computerizată: CAMELIA MAREȘ

Apărut 1998, București
Timbrul literar se varsă în contul ASPRO
nr. 45.10.80.12.108, BCR – sector 1, București

fed print sa O societate **Butan Gas**

B-dul Tudor Vladimirescu, nr. 31, sector 5, București, ROMÂNIA
Telefon: 335.93.18; 335.97.47
Fax: 337.33.77

Popper a fost un mare adversar al lui Marx și al comunismului, al oricărei pretenții de afirmare a unui proiect politic pe baza cunoașterii legilor devenirii istorice; el este teoreticianul societății deschise, cel care a văzut în evenimentele din '89 o confirmare a valabilității principalelor sale critici la adresa marxismului. A început să formuleze acele critici încă din 1919, de la vârsta de șaptesprezece ani, după o scurtă perioadă în care ideologia comunistă – venită mai ales pe filiera pacifistă a revoluționarilor ruși – reușise să-l seducă, prinzându-l și pe el „ca pe un șoarece în cursă".

GIANCARLO BOSETTI

LEI 20.000

ISBN 973-569-291-2